

**mihai milca**

**Prelegeri de  
filosofie**



**Mihai MILCA**

# **PRELEGERI DE FILOSOFIE**

**SUPPORT CURS**

**ISTORIA FILOSOFIEI**

**Editura Virtual**

**2012**

ISBN (e): 978-606-599-978-7

## Cuprins

|                                                               |  |
|---------------------------------------------------------------|--|
| OBIECTUL ȘI NATURA FILOSOFIEI .....                           |  |
| CE ESTE FILOSOFIA? .....                                      |  |
| 1.Genealogia unui concept.....                                |  |
| 2.Discursul filosofic.....                                    |  |
| 3.Câmpul filosofiei .....                                     |  |
| CATEGORIILE FILOSOFICE .....                                  |  |
| 1.Limbajul și enunțurile filosofiei .....                     |  |
| 2.Principalele categorii filosofice .....                     |  |
| ETAPELE GÂNDIRII FILOSOFICE. PROTAGONIȘTI, DOCTRINE, ȘCOLI ȘI |  |
| CURENTE FILOSOFICE .....                                      |  |
| FILOSOFIA ANTICĂ .....                                        |  |
| 1.Protofilosofii .....                                        |  |
| 2.Idealismul platonician.....                                 |  |
| 3.Metafizica ființei .....                                    |  |
| 4.Filosofia elenistică .....                                  |  |
| FILOSOFIA EVULUI MEDIU .....                                  |  |
| 1.Impactul creștinismului .....                               |  |
| 2.Filosofia revelației divine .....                           |  |
| 3.Recuperarea moștenirii aristotelice .....                   |  |
| FILOSOFIA RENĂȘTERII .....                                    |  |
| 1.Spiritul renașcentist și regândirea ordinii lumii .....     |  |
| 2.De la neoplatonism la utopie.....                           |  |
| FILOSOFIA EPOCII CLASICISTE .....                             |  |
| 1.Elogiul rațiunii .....                                      |  |
| 2.Raționalismul cartezian .....                               |  |
| 3.Lecția spinozistă .....                                     |  |
| 4.Reabilitarea credinței creștine .....                       |  |
| 5.Secularizarea politicului .....                             |  |
| 6.Empirismul și începuturile epocii moderne .....             |  |
| FILOSOFIA ILUMINISMULUI .....                                 |  |
| 1.Spiritul epocii luminilor .....                             |  |
| 2.Regândirea limitelor rațiunii .....                         |  |
| 3.Raționalismul kantian .....                                 |  |

|                                                                    |  |
|--------------------------------------------------------------------|--|
| FILOSOFIA GERMANĂ ÎN SECOLUL AL XIX-LEA .....                      |  |
| 1.Triumful idealismului obiectiv .....                             |  |
| 2.Filosofia vieții și apologia supraomului .....                   |  |
| FILOSOFIA CONTEMPORANĂ .....                                       |  |
| POZITIVISMUL.....                                                  |  |
| 1.Fațetele și accepțiunile conceptului .....                       |  |
| 2.Gândirea lui Auguste Comte.....                                  |  |
| 3.Pozitivismul post-comtian .....                                  |  |
| 4.Mach și originile neopozitivismului .....                        |  |
| 5.Bilanțuri și perspective .....                                   |  |
| FILOSOFIA MARXISTĂ. MATERIALISMUL DIALECTIC ȘI ISTORIC .....       |  |
| 1.De la concepția asupra istoriei la materialismul dialectic ..... |  |
| 2.Primatul dialecticii .....                                       |  |
| 3.Condiționarea praxisului .....                                   |  |
| FILOSOFIA LIMBAJULUI. FENOMENOLOGIA. STRUCTURALISMUL.              |  |
| HERMENEUTICA.....                                                  |  |
| 1.De la lingvistică la filosofia limbajului .....                  |  |
| 2.Analiza logică a limbajului .....                                |  |
| 3.Fenomenologia limbajului. Eroarea marxistă .....                 |  |
| 4.Aportul structuralismului .....                                  |  |
| 5.Exercițiul hermeneutic .....                                     |  |
| FILOSOFIA EXISTENȚEI. EXISTENȚIALISMUL .....                       |  |
| 1.Descoperirea existenței .....                                    |  |
| 2.Trăsăturile existențialismului .....                             |  |
| 5.Filosofia Dasein-ului .....                                      |  |
| 4.Existențialismul ca metafizică .....                             |  |
| 5.Existență și mister.....                                         |  |
| 6.Ființa și Neantul. Existențialismul ateu .....                   |  |
| FILOSOFIA PERSOANEI. PERSONALISMUL.....                            |  |
| 1.Avatarurile personalismului .....                                |  |
| 2.Între fenomenologie și personalism .....                         |  |
| 3.Personalismul - ca umanism integral .....                        |  |
| BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ .....                                       |  |

# **OBIECTUL ȘI NATURA FILOSOFIEI**

## **INTRODUCERE**

### **CE ESTE FILOSOFIA?**

Înainte de a purcede la drum, într-o aventură intelectuală, veche de când lumea, întrebându-ne și căutând răspunsuri privitoare la condiția noastră și la ceea ce ne înconjoară, la temeiurile și rostul existenței și gândirii, la sensul vieții și destinul omului, este imperios necesar să procedăm la o operație fără de care riscăm să rămânem mereu prizonierii unor iluzii și incertitudini amăgitoare. Această operație vizează fixarea unor jaloane, precizarea termenilor cu ajutorul cărora demersul nostru de cunoaștere devine posibil.

înaintea tuturor celorlalte răspunsuri la presupusele interogații de mai înainte trebuie să aflăm răspunsul primordial la întrebarea „ce este filosofia?”.

## 1. Genealogia unui concept

Etimologia termenului „filosofie” ne poate furniza evident anumite indicii prețioase. Proveniența acestuia din vechea greacă face trimitere la adjectivul „philos” - iubitor, prieten - și la substantivul „sophia” - înțelepciune. Filosofia ar fi, într-o primă aproximare, deci, dragostea de înțelepciune, iar filosoful un iubitor de înțelepciune.

Această accepțiune a termenului este întrucâtva banală și comportă chiar ambiguități, deoarece în vorbirea comună a vechilor greci **sophia** mai înseamnă și îndemânare, istețime, abilitate practică. Într-un sens anume acreditat încă din secolul al VII-lea î.e.n., **sophia** avea înțelesul de chibzuință și înțelepciune în ale vieții, înțelepții (**sophoi** – plural pentru **sophos**) fiind precursorii filosofilor începuturilor, protofilosofii.

Introducerea în limba cultă a cuvântului filosofie s-a produs ceva mai târziu, Aristotel, el însuși filosof, considerând că înțeleptul Thales din Milet, autorul unei celebre teoreme matematice, este primul filosof în adevăratul sens al cuvântului. Heraclit din Efes a folosit pentru prima dată sintagma „iubitor de filosofie”. Pitagora ar fi fost - potrivit lui Diogenes Laertios - cel dintâi care a întrebuințat termenul de „filosofie” și s-ar fi numit pe sine filosof. Pitagora făcea distincția însă între înțelept (sophos) - care nu poate fi decât zeul, întruchiparea desăvârșirii - și filosof (philosophos), omul ce caută înțelepciunea.

Actualmente termenul filosofie prezintă mai multe accepțiuni.

1. concepție generală despre lume și viață, un sistem coerent de idei și noțiuni ce reflectă realitatea sub aspectele sale generale (metafizică, ontologie, estetică, etică, logică, teologie etc);
2. totalitatea principiilor metodologice ce stau la baza unui anumit domeniu al științei (filosofia istoriei, filosofia culturii etc);
3. disciplină de studiu în învățământ;
4. denumirea unei concepții sau atitudini teoretice, în sens de sistem, doctrină (existențialism, marxism, spiritualism etc);
5. ansamblul concepțiilor filosofice, religioase proprii unui grup social sau tip de civilizație (filosofia grecească, filosofia orientală);
6. concepția generală, viziunea despre viață a cuiva (filosofia lui Blaga);
7. spirit elevat, detașare, înțelepciune în viață;
8. atitudine de resemnare în fata nenorocirilor.

Putem spune, aşadar, că filosofia este deopotrivă o **activitate** a gândirii umane şi **produsul** acesteia, o **propensiune umană** de a iscodi dincolo de aparenţe, într-un desluşirea lucrurilor şi aflarea de adevăruri fundamentale şi o **îndeletnicire** privilegiată a unui număr de oameni elevaţi (filosofii). Ea este o **atitudine** faţă de lume şi viaţă, faţă de univers şi gândirea ce se gândeşte pe sine, dar şi construcţia înălţată pe un eşafodaj de idei, un **sistem** de concepte, propoziţii, teze, demonstraţii ce-şi are propria sa raţiune de a fi, care îşi este sieşi suficient.

## 2. Discursul filosofic

Se impune totuşi o distincţie dintru început: cea între **filosofare** şi **filosofie**. Dacă filosofarea este o disponibilitate cvasigenerală a oamenilor de a-şi pune întrebări despre propria lor condiţie, despre alcătuirea cosmosului şi a lumii în care trăiesc, despre ceea ce se află îndărătul lucrurilor şi resorturile acţiunilor lor, o filosofie **embrionară**, o **filosofie a simţului comun**, filosofia în sensul propriu al cuvântului este o reflecţie sistematică, riguroasă, teoretică asupra unor presupozitii, constatări empirice şi intuiţii ale simţului comun.

Fiecare om poate filsofa, dar nu oricine poate face filosofie !

Filosofia reclamă nu atât un har, o anume sensibilitate şi o capacitate superioară reflexivă proprii unor indivizi de excepţie, ci mai ales o disciplină a gândirii, o formaţie specifică, un tip de exerciţiu spiritual bazat pe acumulări teoretice, pe eforturi analitice şi de sinteză, pe o formă de expresivitate aparte. Filosof nu te naşti, ci devii!

Filosofia nu face concurenţă celorlalte domenii de activitate ale spiritului ştiinţei, religiei, artei. Se întemeiază însă pe achiziţiile lor, le generalizează, le conceptualizează

**sui generis**, furnizând o explicație a fundamentelor existenței, cunoașterii, universului și omului.

Mulți consideră că filosofia reprezintă un tărâm misterios, inaccesibil, tară legătură cu viața reală, cotidiană. Alții reproșează filosofilor că se dedau unor practici ezoterice și gratuite, sterile, în cele din urmă discordante în raport cu nevoile concrete ale oamenilor și societății. Desigur, de vitală importanță nu este acumularea unor cunoștințe și elaborarea de precepte filosofice, ci descoperirea **în** și **prin** filosofie a nevoilor existențiale ale omului, a răspunsurilor la problemele fundamentale pe care omul nu conținește să și le pună. Pe această cale filosofia este în măsură să descifreze sensurile ascunse ale lumii, legitățile existenței și gândirii, temeiurile raționale ale situării pe o poziție sau alta din punct de vedere teoretic. Filosofia asigură astfel suportul activităților practice, atât în sfera științelor specializate, cât și în cea a artei. Filosofia caută dovezi obiective privitoare la adevărul lucrurilor și al afirmațiilor noastre vizând existența și gândirea. Dincolo de controverse, de „gâlceava” filosofilor, există o tentație a filosofiei de a accede la adevăr, o aspirație irepresibilă spre certitudine, iar raționalitatea unei construcții filosofice este, în ultimă instanță, semnul biruinței gândirii ordonatoare asupra haosului și a tot ceea ce este inform, nedefinit. Filosofii se străduiesc să-și clarifice conceptele, discursurile, pozițiile adoptate, preferințele teoretice. Chiar dacă aceștia nu se înțeleg unii cu alții, ei înțeleg să vorbească despre aceleași teme, înțelegându-se unii pe alții. Ei au un perimetru problematic în interiorul căruia se exercită și căruia îi conferă specificitate. Problemele filosofice nu pot fi determinate prin percepție, prin recurgerea la simțuri sau prin experiment. Discursul filosofic cuprinde enunțuri și argumente în favoarea sau împotriva anumitor poziții teoretice, realizează conexiuni între concepte, probează ori invalidează adevărul anumitor afirmații, negații, învederând compatibilități sau incompatibilități ale acestora.

Pozițiile filosofice sunt cele care înrăuresc modul în

care oamenii gândesc, simt, acționează. Practic, putem gândi în termeni filosofici despre orice, dar există în realitate domenii predilecte și clasificări consacrate din punct de vedere filosofic.

### 3. Câmpul filosofiei

Domeniile tradiționale ale filosofiei sunt **logica**, **metafizica**, **teoria cunoașterii** și **etica**. În câmpul filosofiei contemporane, ariile tematice s-au extins însă, apărând domenii de interferență, subdiviziuni ale domeniilor tradiționale și noi spații de explorare.

**Logica** este știința ce studiază structurile generale, formale și legile gândirii, ale raționamentului corect și argumentelor valabile. Un raționament este succesiunea afirmațiilor în măsură să conducă la o concluzie. **Logica deductivă** investighează forma raționamentelor în care concluzia este adevărată, dacă toate premisele sunt adevărate. Un raționament valid este acela care prin forma sa garantează adevărul concluziei dacă toate premisele sunt adevărate. Sofisme sunt raționamente nevalide care sunt considerate în mod greșit drept valide datorită unor forme similare înșelătoare. **Logica inductivă** pleacă de la două caracteristici: premisele adevărate susțin concluzia, dar nu o garantează; concluzia conține o informație care nu există în premise. Forma cea mai des întâlnită a unui raționament inductiv constă în a trage concluzii dintr-un număr de cazuri individuale. **Logica simbolică** (sau **logica matematică**) este o ramură a logicii care folosește în cercetare procedeele specifice matematicii.

**Metafizica** (sau **ontologia**) reprezintă studiul principiilor categoriei și structuri ale existenței sau realității. Numele de metafizică vine de la grecescul **meta ta physika** (după

fizică) și se referă la ordonarea lucrărilor lui Aristotel unde filosofia succedă științei fizicii. La Aristotel metafizica are un dublu sens: unul **general** (metafizică generală) - gravitând în jurul unei teme fundamentale, ființa ca ființă; aceasta s-a numit cu începuturi din secolul al XVII-lea **ontologie (teoria existenței)** și unul **particular**, special, de **teologie** - știința despre existența supremă, despre Dumnezeu, prima cauză ce nu are cauză, început și sfârșit. Sensul special al metafizicii se referă la studiul lucrurilor ce transcend (depășesc) experiența umană - respectiv existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea voinței așa cum apar ele în filosofia lui Kant.

Metafizica tradițională are un sens mai larg, decât **cosmologia** (știința ce studiază structura și originea universului natural ca totalitate).

Pentru filosofi, metafizica desemnează o doctrină a ființării ca ființare, deci a ființei. Ei depășesc datele științelor naturii, recurgând tot la mijloace raționale, dar care nu rămân cantonate în empirism și experiența imediată.

În filosofia contemporană se încearcă o distincție între metafizică și ontologie: ontologia s-ar limita la analiza structurii, deci a esenței existentului, în vreme ce metafizica ar stabili și privilegia propoziții existențiale, adică vizând existența. Problema cunoașterii, de exemplu, este esențialmente o problemă metafizică, deoarece privește existența ființei în sine. O altă distincție între ontologie și metafizică provine din faptul că aceasta din urmă nu examinează doar probleme particulare, ci cel puțin, în principiu, caută să ajungă la o viziune de ansamblu a realității.

### **Teoria cunoașterii (gnoseologia și epistemologia).**

Gnoseologia (teoria generală a cunoașterii) și epistemologia (teoria generală a cunoașterii științifice) au drept misiune elucidarea chestiunilor privind posibilitatea omului de a cunoaște realitatea, modalitățile de dobândire și verificare a

cunoștințelor. Procesul cunoașterii se referă la relația specifică dintre un **subiect cunoscător** și un **obiect** ce poate fi și este cunoscut. **Obiectul cunoașterii** nu este însă identic cu obiectul **real**, asupra căruia subiectul își îndreaptă efortul de cunoaștere; este o proiecție ideală și un decupaj operat în realitate cu mijloace specifice, realizându-se astfel o reconstrucție logică, rațională a unui domeniu al realității. Cunoașterea este fixată, întotdeauna în și prin limbaj, cu ajutorul unor noțiuni, judecăți, raționamente, sisteme de idei și teorii, efectuându-se o operațiune de descriere a unor lucruri, însușiri ale acestora, stări, raporturi, precum și un travaliu de explicare și înțelegere a conexiunilor lor.

Există două mari orientări gnoseologico-epistemologice: **empirismul** și **raționalismul**. Empirismul reprezintă acea concepție filosofică potrivit căreia experiența senzorială este considerată ca sursă fundamentală a cunoașterii, negându-se valoarea abstracțiilor. Principalii reprezentanți ai empirismului clasic sunt Locke, Condillac, Hume. În filosofia contemporană, prelungirile empirismului clasic se regăsesc în cadrul empirismului logic, o variantă a neopozitivismului, care admite numai enunțurile logice verificabile în mod nemijlocit prin percepțiile fiecărui subiect în parte. Raționalismul, din contră, este concepția filosofică potrivit căreia rațiunea ar fi unicul izvor al cunoașterii autentice. Această orientare este ilustrată în filosofia clasică de Descartes, Leibnitz, Kant, tradiția ei fiind continuată în perioada contemporană de neokantieni (Școala de la Baden, Școala de la Marburg și emulii acestora).

Epistemologia este mai curând un **demers metateoretic** prin intermediul căruia știința este examinată, descrisă, analizată și reconstruită, de o manieră obiectivă, tinzându-se spre o „**cunoaștere a cunoașterii**” științifice. Există o **epistemologie generală** - aplicată și aplicabilă științei în genere, operând cu modele ideale și exemplare de științificitate - dar și epistemologii ale științelor particulare ce

investighează modurile specifice de elaborare a structurilor explicative proprii acestora.

**Etica (sau filosofia morală)** este acea ramură filosofică având ca obiect studiul aspectelor teoretice și practice ale moralei. Termenul etică provine din limba greacă (ethos - substantiv; **ethikos** - adjectiv), în vreme de termenul de morală își are originea în limba latină (mos-mores, cu derivatul adjectival **moralis**), amândoi desemnând obiceiuri, deprinderi, obișnuințe, moravuri. Ulterior, prin etică s-a ajuns să se înțeleagă teoria filosofică (științifică) a moralei, ansamblul elaborărilor conceptuale prin care se explică structura, originea și temeiurile, exigențele și regulile ce se impun vieții morale trăite.

În centrul filosofiei moralei se situează **valorile** - ce desemnează moduri de raportare colectivă, ideală la persoane, acte, sentimente, intenții, atitudini, motivații, ce se impun în calitate de criterii de conduită socială. Aceste valori se prezintă sub forma unor cupluri conceptuale, cu conotații pozitive sau negative, dezirabile sau indezirabile: bine-rău, altruism-egoism, demnitate-umilință, modestie-îngâmfare etc. În ultimă instanță, orice morală se prezintă ca un sistem de reguli de conduită. Prin modelele de conduită și conviețuire se instituie și se împlinește ordinea umană a vieții. Binele moral consacră, în toate ipostazele sale, condițiile și criteriile indispensabile ale unei conviețuiri sociale demne ce relevă și afirmă demnitatea omului ca om.

Alte ramuri ale filosofiei: **filosofia științelor naturii** - cercetarea categoriilor fundamentale ale științelor exacte, a celorlalte științe despre natură (metafizica) și a metodelor de stabilire a cunoașterii naturii științifice (epistemologia); **filosofia științelor sociale** - studiul categoriilor de bază ale teoriilor sociale științifice și al metodelor de stabilire a cunoașterii științifice a societății; **filosofia social-politică** - studiul principiilor fundamentale ale societății și vieții

politice, al structurii și funcționării statului; **filosofia religiei** - studiul naturii divinității, al modului de cunoaștere a lui Dumnezeu și al semnificației practicilor religioase; filosofia limbajului - studiul structurilor de bază ale limbajului și al modului de raportare a acestuia la lume; **Istoria filosofiei** - studiul cronologic al apariției și dezvoltării diferitelor doctrine, școli și curente filosofice, al influențelor exercitate de acestea și consecințele lor asupra spiritualității umane.



# CATEGORIILE FILOSOFICE

Pentru mulți dintre noi, filosofia ca exercițiu al spiritului poate părea o aventură gratuită și o sarcină dificilă, chiar în condițiile în care cel ce se încumetă să facă acest demers dispune de anumite calități intelectuale, a parcurs anumite lecturi și încearcă pe cont propriu să-și însușească un limbaj propriu filosofului en titre. Enunțurile filosofice se pot releva neofitului dornic de inițiere fie ininteligibile, fie întrucâtva banale; acestea nu se subordonează regulilor limbajului obișnuit, ci altor legi ascunse; ele par să aibă alte semnificații ce trebuie decodificate pentru a putea fi cumva asimilate universului de noțiuni pe care le avem și cu care operăm.

## 1. Limbajul și enunțurile filosofiei

Limbajul filosofic presupune ca orice alt limbaj existența unor unități, a unor elemente ireductibile denumite termeni care poartă în sine **sensuri** distincte. Orice termen comportă două dimensiuni - **înțelesul** (despre care unii susțin că este totuna cu ceea ce numim **noțiunea** sau **conceptul** pe care termenul le exprimă) și **referința** - lucrul la care se referă termenul. Înțelesul se explicitează prin definiția termenului. Definim ceva scoțând la iveală înțelesul prin raportarea la o sferă înglobantă.

Termenul de om are ca înțeles noțiunea de ființă rațională, iar ca referință (sferă) mulțimea indivizilor umani. Termenii înrudiți pot fi ierarhizați după sfera lor; termenii supraordonați se numesc **gen** în raport cu cei subordonați

denumiți **specie**. Genul care nu mai are un altul supraordonat se cheamă **gen maxim**. Specia cea mai aproape de indivizii particulari se cheamă **specia infimă**. Specia se diferențiază în cadrul unui gen prin proprietăți specifice - diferența specifică (oamenii și bovinele, de exemplu, fac parte din specia mamifere; dar există o diferență specifică - raționalitatea omului).

Termenii generali au sfera mai mare decât termenii specifici; după cum termenii cu cel mai mare grad de abstractizare au un conținut mai sărac în trăsături specifice decât cei concreți. Sfera unui termen variază invers proporțional în raport cu conținutul său. Conținutul mai sărac are sferă mai cuprinzătoare. Cu cât un termen este mai general, cu atât este mai abstract.

Termenii cei mai generali și cei mai abstracți dintr-un domeniu (o știință particulară, de exemplu) sunt cunoscuți sub denumirea de **categorii**. Acestea sunt deci noțiuni fundamentale și de maximă generalitate care exprimă proprietățile și relațiile esențiale ale obiectelor și fenomenelor realității. Categoriile filosofice sunt termenii cei mai generali, indiferent de domeniu.

Preocuparea dintotdeauna a filosofilor a fost, înainte de toate, identificarea categoriilor care să permită, prin punerea lor în relație, surprinderea și caracterizarea esenței lumii și a existenței umane. Platon credea că principalele categorii filosofice ar fi: existența, mișcarea, repausul, identitatea, diferența, finitul, infinitul, amestecul, cauza.

Potrivit concepției lui Aristotel, categoriile filosofice, „genurile cele mai mari” erau: esența, calitatea, cantitatea, relația, locul, timpul, situația, posesia, acțiunea, pasiunea.

Fiecare filosof s-a folosit de un anumit număr de categorii filosofice, considerate a fi la baza discursului lor. Aceste categorii constituiau, în viziunea fiecăruia dintre

filosofi, ce le privilegiau rolul constitutiv și explicativ al esenței lumii, pilonii construcțiilor lor filosofice. Combinații potrivit unor reguli riguroase în enunțuri filosofice, termenii categoriali asigură judecăților formulate de filosofi consistență și sens; enunțurile combinate în fraze și acestea în discursul propriu-zis conduc la elaborarea unor sisteme de propoziții și axiome, la geneza teoriilor sau doctrinelor filosofice.

În consecință, un sistem filosofic este un ansamblu coerent, logic de propoziții filosofice, construite pe baza categoriilor filosofice. Chiar dacă gradul de sistematizare al unei astfel de construcții nu este întotdeauna atât de mare pe cât se presupune sau și-l doresc autorii lor, dintr-însul nu pot lipsi elementele lor arhitectonice necesare: o ontologie, o gnoseologie, o axiologie (teoria valorilor), o etică etc.

## **2. Principalele categorii filosofice**

**Realitatea** desemnează ceea ce există în sine în afara gândirii, indiferent de faptul că ea este sau nu gândită de cineva. Este o categorie echivalentă cu ceea ce se cheamă natură, materie, existență, aflate dincolo de și independent de simțurile noastre. Realitatea este percepută cu mai multă sau mai puțină acuratețe. Nu de puține ori oamenii se înșeală în perceperea ei luând aparențele drept realitate. Imaginarul și ficțiunea își au și ele propria realitate, dar gândirea și simțurile omenești pot face distincția între simpla aparență și realitate în măsura în care oamenii acționează în cadrul realității. În viața de zi cu zi, considerăm reale lucrurile ce ne înconjoară, pe care le pipăim, care sunt tangibile, au anumite caracteristici ce le fac distincte, independente de noi. Ceea ce le conferă realitate sunt deci însușirile lor comune, și anume:

- 1) existența lor continuă, chiar când ele nu mai sunt percepute sau utilizabile;

2) au calitatea de a fi percepute și de alte persoane care au aceleași facultăți pe care le avem și noi;

3) generează efecte cauzale asupra altor lucruri, chiar și atunci când circumstanțele relației cauză-efect nu sunt percepute de nimeni.

Caracterul de realitate este verificabil tocmai prin aceste însușiri, proprii lucrurilor pe care filosofii le consideră ca fiind în sine.

**Substanța** este categoria filosofică desemnând esența comună și stabilă a tuturor lucrurilor, precum și ceea ce există de sine stătător. Este, altfel spus, substratul permanent al tuturor transformărilor.

Lucrurile care durează în timp sunt cauzele prime ale lucrurilor reale. Chiar dacă unele trăsături ale acestor lucruri se schimbă, ele continuă să existe (de exemplu, un copac înfrunzit, desfrunzit rămâne același în pofida trecerii anotimpurilor). Filosofia occidentală îi datorează lui Aristotel această categorie ce denumește un lucru permanent ca **substanță** (în latină **substantia** - „ceea ce se află dedesubt”), iar trăsăturile ei ca „proprietăți”, „atribute” or „calități”. Acestea din urmă sunt dependente în existența lor de substanțe, sunt într-o substanță. O substanță persistă chiar dacă multe dintre proprietățile sale se pot schimba. Substanțele au esență sau seturi de proprietăți esențiale prin care ele sunt ceea ce sunt și nu altceva. O substanță constituie esența sau natura esențială a materiei.

**Universalile** - o categorie prin care sunt desemnate tipurile generale substanțiale spre deosebire de cazurile denumite particulare, individuale. Filosofii scolastici numeau noțiunile generale universalii. Denumirea se aplică pentru substanțe, proprietăți, întâmplări, numere, relații sau, în practică, pentru orice altceva. O îndoială obsedantă pentru metafizicieni a fost dacă universalile există deasupra și în afara exemplelor individuale sau dacă gândirea umană creează universalile prin abstragerea lor din particulare. Aristotel

atrăgea atenția că universaliiile sunt reale, dar că ele există numai în ceea ce le exemplifică, în particulare.

**Materia** reprezintă categoria filosofică prin care se desemnează realitatea obiectivă, existentă independent de conștiință și reflectată de aceasta. Realitatea prin care înțelegem existența exterioară nouă cuprinde lucruri alcătuite din materie. În mod curent, materia este concepută ca fiind un fel de substanță ce îmbracă diverse forme. Această substanță învederează anumite proprietăți, unele dintre ele esențiale, definitorii. Ipostazele materiei sunt multiple și diversificate. Universaliiile își află existența în materie. După cum particularele lucrurilor materiale, ce apar ca distincte, proprietățile lucrurilor și evenimentele există sub formă materială.

Concepția noastră despre materie rămâne atașată inerent unei viziuni substanțialiste. Filosofii și oamenii de știință au încercat să demonstreze în ce constă efectiv materia. Dacă aceasta este compusă din particule fundamentale, molecule, atomi, fluxuri de energie și dacă nu cumva materia se raportează diferit între anumiți parametri, la spațiu și timp, dacă nu se situează în tandem cu ceea ce fizicienii și astrofizicienii numesc **anti-materie**.

**Cauză și efect.** Sunt două categorii filosofice complementare ce fac trimitere una la cealaltă și se explică prin referință reciprocă. Cauza este ceea ce determină apariția unui fenomen, existența sau modificarea proprietăților unui lucru, ceva prin intermediul căreia se întâmplă sau se produce un eveniment, o acțiune. O accepțiune curentă a termenului de cauză este aceea de origine, motiv sau rațiune a unei stări de a fi. Una dintre ambițiile filosofilor din toate timpurile a fost identificarea în lanțul cauzelor succesive a cauzei prime. Efectul este ceea ce succede unui fenomen numit cauză, fiind cu necesitate generat de aceasta din urmă. Înțelesul acestui termen este și cel de consecință, rezultat, urmare. Efectul este rezultanta unui proces cauzal. O cauză produce cu necesitate

un efect sau mai multe. Orice efect are cel puțin o cauză, între cauză și efect există o relație de interacțiune, exprimată prin categoria filosofică de **cauzalitate**. Aceasta reprezintă una dintre principalele forme ale conexiunii universale a fenomenelor și proceselor ce au loc în natură și societate.

**Spațiul și timpul.** Spațiul este o formă fundamentală de existență a materiei, inseparabilă de aceasta; se prezintă ca un întreg neîntrerupt, având trei dimensiuni - lungime, lățime, înălțime - și structura descrisă de geometria neeuclidiană, exprimând ordinea în care sunt dispuse obiectele și procesele existente concomitent. Timpul desemnează continuitatea indefinită în care se derulează succesiunea momentelor existenței, evenimentelor și fenomenelor, schimbărilor și mișcărilor. Principala sa dimensiune este durata. Localizarea în spațiu și situarea în timp permit individualizarea lucrurilor, diferențierea lor. Reprezentarea îndeobște a spațiului și timpului îmbracă aspectul unor cadre, „recipiente” în care există materia, substanțele, proprietățile, evenimentele, tot ce este în lume. Spațiul rămâne același și se caracterizează prin dimensiunea sa statică. Timpul însă curge, având o dimensiune dinamică. Ceea ce este prezent devine trecut, iar viitorul devine prezent.

Multe probleme metafizice au avut în centru lor ca teme de reflecție spațiul și timpul. Filosofii s-au întrebat dacă acestea sunt distincte unul de celălalt sau sunt doar ipostaze ale unei realități spațio-temporale unice. Spațiul și timpul sunt ele infinite sau comportă anumite limitări? Sunt ele distincte de ceea ce există într-însele sau sunt doar forme de relaționare între lucruri? Timpul trece cu adevărat sau este tot atât de sine stătător (în eternitate) precum spațiul? Întrebări la care filosofii au căutat să răspundă, neconținând s-o facă până în zilele noastre.

**Adevărul** - în calitate de categorie filosofică - desemnează ceva asupra căruia gândirea poate și trebuie să se pronunțe în termeni de conformitate, fie că este vorba de

obiectul gândirii, fie că este vorba de însăși coerența internă a acesteia. Este deci o relație prin care gândirea își reprezintă cât mai exact și apropiat realitatea, o concordanță între ceea ce credem și lumea reală. Această poziție este cunoscută ca teoria corespondenței adevărului. Ea nu ne indică și modul prin care să deducem dacă respectivele noastre credințe despre realitate sunt adevărate sau false. Conform teoriei corespondenței, ceea ce credem despre realitate este adevărat întrucât concordă cu aceasta din urmă și este fals întrucât nu concordă cu ea. Adevărul unei astfel de credințe despre realitate este materia ideii sau reprezentării, concordând cu realitatea. Există deci reprezentarea unui lucru sau ideea de lucru și lucrul însuși, lucrul real între care se instituie o relație de concordanță ca temei al adevărului și deci al inteligibilității realității înconjurătoare.

În cazul idealismului filosofic ce neagă existența unei realități independente și exterioare spiritului, adevărul nu mai este dat ca o relație de concordanță între obiect și reprezentarea acestuia în mintea noastră, ci ca expresie a coerenței ideilor, ca reciprocitate a relațiilor între părțile unui întreg, care au consistență și se articulează între ele.

Adepții teoriei corespondenței adevărului acceptă coerența ca o modalitate de gândire prin care se certifică dacă anumite credințe ale noastre sunt adevărate sau false. Ei neagă însă faptul că adevărul ar consta doar în coerența credințelor respective. Ei susțin mai curând că rigurozitatea acestora din urmă este o condiție ce permite verificarea măsurii în care credințele noastre corespund cu realitatea independentă de conștiință.

Există și o a treia concepție despre adevăr: teoria pragmatică a adevărului, ce susține că adevărul credințelor sau sistemelor de idei rezidă doar în valoarea lor instrumentală. Credințele noastre sunt considerate adevărate doar dacă permit îndeplinirea unor acțiuni subordonate atingerii anumitor

scopuri. Legile fundamentale ale logicii inductive și deductive sunt adevărate numai dacă ne sunt folositoare, în vreme ce credințele false sunt inutile, întrucât nu ne ajută să ne îndeplinim obiectivele.

Adepții teoriei corespondenței adevărului acceptă utilitatea pragmatică a credințelor sau ideilor, aceasta reprezentând mai degrabă un indiciu prețios al adevărului lor. Totuși, adevărul nu se identifică în cele din urmă cu utilitatea pragmatică. Unele credințe care la un moment dat sunt considerate utile se pot dovedi după un timp a fi false; în schimb, anumite credințe pot fi adevărate, dar nu au o utilitate aparentă.

**Spiritul** este o categorie filosofică fundamentală ce desemnează totalitatea facultăților intelectuale și produsele acestora, având ca echivalent, dar nefiind în relație de identitate perfectă cu aceștia, termeni precum rațiunea, conștiința, gândirea. Este contrapus obiectului asupra căruia se exercită, materiei, realității exterioare. Este fără întindere, indivizibil și presupune existența un subiect cunoscător, „receptacul” al gândirii, la nivelul căruia se realizează reflectarea existenței. Spiritul îndeplinește funcția de principiu ordonator al lumii reflectate și al gândirii înseși. Recunoașterea primatului spiritului asupra materiei conferă unei concepții filosofice caracter idealist. Idealismul filosofic este de două feluri: **obiectiv** (realitatea este creată și ordonată de un spirit exterior conștiinței noastre - vezi idealismul hegelian); **subiectiv** (realitatea este produsul minții și simțurilor noastre - vezi idealismul în viziunea lui Berkeley).

Ca orice altă întruchipare a existenței omenești, ca orice formă de manifestare a spiritualității, filosofia își are propria sa **procesualitate**, propria **istoricitate** (ideile se nasc, trăiesc și mor, se metamorfozează).

Chiar dacă nu întotdeauna filosofii și operele lor ocupă un loc proeminent în realitatea cotidiană, nu de puține ori, prin destinul lor își iau revanșa asupra contemporanilor, dobândind recunoaștere și notorietate postumă.

Filosofii trăiesc și creează într-un anume timp istoric care adesea își pune pecetea asupra lor. Dar ei par să nu țină seama de circumstanțele imediate și nici de modele intelectuale, decât poate atunci când le lansează ei înșiși. Poate tocmai pentru că nu se atașează **hic et nunc** de împrejurări și nu pretinde a acționa în mod nemijlocit asupra existenței de zi cu zi, filosofia se relevă a fi una dintre cele mai mari forțe spirituale, împiedicându-ne să recădem în barbarie, ajutându-ne să ne păstrăm condiția de oameni și să devenim mai mult decât ceea ce suntem. Oricât de ciudat ar părea, filosofia este și o uriașă forță istorică. Gândirea este cea care schimbă chipul umanității. Alexandru cel Mare, Cezar, Napoleon, nu au înrâurit mersul istoriei mai mult decât au făcut-o Aristotel, Descartes, Hegel sau Marx, pentru că ideile acestora din urmă au anticipat de fapt credințele vremurilor ce aveau să vină.

A înțelege meandrele gândirii filosofice - în devenirea ei la scara istoriei universale - înseamnă a aproxima și pe această cale sensul însuși al istoriei.

„A interpreta interpretările este un lucru mai anevoios decât a interpreta faptele” constata Montaigne în Eseurile sale. Ideile filosofice se nutresc unele din altele, „cărțile se scriu din cărți”, după cum se spune, iar comentariile ce abundă, tinzând să sufoce enunțurile originale, nu oferă întotdeauna reperele primordiale de care este atâta nevoie.

Iată de ce se impune o periodizare a gândirii filosofice, dublată de o trecere în revistă succintă a momentelor de culminație în care filosofia și-a dovedit cu smerenie uneori, cu orgoliu alteori sau fără urmă de patimă de cele mai multe ori,

supremația.

**ETAPELE GÂNDIRII  
FILOSOFICE.  
PROTAGONIȘTI, DOCTRINE,  
ȘCOLI ȘI CURENTE  
FILOSOFICE**



# FILOSOFIA ANTICĂ

Un mare cunoscător al antichității grecești, Leo Strauss, spunea că filosofia s-a născut când au fost puse întrebări cu privire la natură, mutația esențială producându-se atunci când gândirea a încetat să mai accepte tradiția ca argument de autoritate, pentru a căuta ea însăși cauza și rostul fenomenelor. Prototipul acestui mod de raportare la lumea din jur și dinlăuntrul nostru este discursul socratic care, de o manieră interogativă, caută fundamentele tuturor lucrurilor.

## 1. Protofilosofii

Primii gânditori greci, originari din Asia Mică, au fost „**fizicienii**”; cei ce aspirau să cunoască natura (**physis**). Spre deosebire de predecesorii lor, care se plecau în fața capacităților oculte ale mitologiei, aceștia credeau că rațiunea de a fi a fenomenelor ține de un ansamblu de cauze, raportabile la fapte observabile; principii precum apa, aerul, focul devin explicația ultimă a existenței. Lor le datorăm descoperirea principiului **cauzalității**. Tot anticii, greci și latini, au fost cei dintâi care au sesizat dualitatea existenței - materie și spirit -, faptul că dincolo de **physis**, de fenomene, avem de a face cu o realitate imaterială, conceptibilă, dar greu perceptibilă.

Gândirea grecească a fost obsedată și de ideea unității fenomenelor, dincolo de multitudinea ipostazelor existenței și schimbărilor. **Heraclit din Efes**, cel ce a avansat principiul mobilității universale a lucrurilor accepta totuși existența **logos-**

ului - rațiunea comună, principiul unificator al celor ce sunt.

Filosofia greacă, în ansamblul ei, n-a conținut să caute elementele primordiale ale identității și unității care sunt temeiul ordinii cosmice.

**Platon** este exemplul cel mai pregnant al ambiției de a domina diversitatea fenomenelor perceptibile prin raportare la principiile ordinii inteligibile, instituite de idei și concepte. Cunoașterea devine astfel posibilă grație **raționalității**.

În acest demers, instrumentele logicii și matematicii au avut de jucat un rol determinant. Pentru Platon arhetipurile tuturor ideilor îl reprezentau relațiile matematice. **Aristotel** acorda o atenție deosebită în judecarea raporturilor între lucruri, studiului proporțiilor. **Arhimede** a fost creatorul unei fizici matematice care ulterior va exercita o mare înrăurire asupra lui Galilei.

Gândirea grecească a avut însă și un puternic filon etic, preocuparea de căpetenie a unor mari filosofi precum **Socrate**, **Platon**, **Aristotel** sau **Epicur** fiind aceea de a furniza oamenilor reguli pentru a-și organiza existența, a-și înfrâna pornirile instinctuale, tendințele anarhice și a-și afla rostul în univers. Maieutica lui Socrate era consonantă cu adagiul înscris pe frontispiciul templului lui Apollo din Delfi: „Cunoaște-te pe tine însuși!”

Vechii greci vedeau însă problemele moralei în cosubstanțială legătură cu cele ale cetății (**polis**), cu politica. Individul își găsea împlinirea ca membru al cetății, iar virtuțile sale erau în primul rând cele publice (eroism, spirit de dreptate, echilibru). Etica era deci mai mult decât un fapt de trăire interioară, unul exteriorizat, în conviețuirea publică, iar comportamentul uman era supus unei judecăți, unui etalon. Datorită eticii aristotelice se poate vorbi astăzi de ideea de responsabilitate, binele rămânând inseparabil de adevăr întrucât comportamentul moral presupune cunoașterea, deci depășirea ignoranței și accesarea la adevăr.

**Epicureicii** s-au refugiat însă ulterior într-o etică particulară în care valorile cetății nu mai contează, în vreme ce

**stoicii** și-au extins reflecția dincolo de cadrul cetății, renunțând la ideea de cetățean pentru a prefera să vadă în individ un exponent al umanității universale. Tot grecii sunt cei care au inventat și politica. Aristotel este cel care a spus că omul este un animal politic. (**zoon politikon**). Pentru greci, politica, aidoma naturii din care face parte, presupune un recurs la raționalitate, o știință a organizării vieții colective a polisului și o practică de stăpânit. Locuitorul polisului este cetățean (în măsura în care nu este sclav sau străin de cetate), are statut instituțional, se supune unei autorități, fiind egal cu cei de rangul său. Legea este cea care reprezintă autoritatea între egali și nu își are izvorul în voința unui individ, ci este o entitate abstractă, căreia toți i se supun.

Grecii au realizat și prima tipologie a formelor de guvernare. În **Politica**, Aristotel realizează o dublă ierarhizare a regimurilor politice; puterile care guvernează în interesul tuturor, dar se diferențiază prin formele îmbrăcate: **monarhia** (guvernarea unui singur individ), **aristocrația** (guvernarea celor mai buni), **republica** sau **politeța** (guvernarea tuturor); reversul fiind formele denaturate de guvernare: tirania (guvernarea cea mai rea, negarea oricărei guvernări, absența legilor), **oligarhia** (guvernarea celor puțini), **democrația** (guvernarea poporului, a celor mulți, ce conservă principiul cantitativ și asigură accesul egal la funcții de conducere).

## 2. Idealismul platonician

Opera lui **Platon** (născut în 428 î.e.n. - 347 î.e.n.) a reprezentat un moment de culme pentru istoria ideilor filosofice prin multitudinea temelor de reflecție și modalitatea de discurs utilizată - **dialogul**. În scrierile sale (36 de dialoguri cu paternitate certă și câteva texte apocrife), Platon are ca figură centrală pe **Socrate**, căruia i se adaugă și alți interlocutori. Este vorba de un dialog simulat, în care

întrebările suscită răspunsuri, dar nu

aduc certitudini, ci indică mai curând o cale de a atinge adevărul. Platon întemeiază de fapt o filosofie a cunoașterii, fiind marcat de avatarurile predecesorilor în privința cunoașterii naturii. Reține ideea heracliteană potrivit căreia lucrurile sunt în perpetuă schimbare, dar nu o împărtășește. Îndoiala de tip socratic îl învățase să pună în discuție certitudinile comode și comune, iar meditația ontologică preluată de la Parmenide îi întărise convingerea că reconcilierea „unului” cu „multiplul” este dificilă.

Pentru Platon, cunoașterea nu este rezultatul unei decizii arbitrare sau al unei convenții și nici nu sporește pe seama diversității lumii și multiplicității lucrurilor. Ea se întemeiază pe forme stabile de organizare a realului, ce nu pot fi regăsite ca atare în real, Platon postulând existența unui alt plan, superior lumii reale, mai real decât aceasta, o **lume a ideilor**. Ideile există în sine, neavând o concretizare nemijlocită. Dar senzorialul ține de idee. Frumusețea, de exemplu, este o idee; ea se regăsește în formele frumoase, sensibile pe care le putem contempla. Realitatea sensibilă este frumoasă nu pentru că este frumoasă, ci pentru că se asociază ideii de frumos. Ideea este independentă de obiect, dar acesta ține de idee și, doar obiectul este perceptibil, el furnizând accesul la Ființă.

Senzorialul trebuie gândit ca apelând la Ființă, pentru că prin el se manifestă Ființa.

Dacă Parmenide afirma doar că Ființa este sau nu este, Platon consideră că nonFiința este relativă, este altceva decât Ființa, ceva diferit, nicidecum absența totală a Ființei, Nimic.

Statutul ambiguu al sensibilului în raport cu ideea care poate favoriza acceptarea simulacrului, a iluziilor și falsei reflectări a Ființei este salvat de Platon în momentul în care sensibilul este conceput ca o ocazie prin care mintea umană își reamintește ceva deja știut. A ști înseamnă să-ți aduci aminte de ceva ce preexistă în memorie. Este o trezire de sine, către sine însuși.

Etica platoniciană și educația pe care Platon o dezvoltă - ca practică a căutării adevărurilor - valorifică de fapt această descoperire prin spirit a ceva ce există implicit. El, ca și Socrate, nu constrânge pe nimeni să-i accepte învățăturile, ci dorește ca la capătul dialogului, fiecare interlocutor să ajungă îmbogățit spiritual, însușindu-și un adevăr prin persuasiune mutuală, întemeiată însă pe autoritatea înțelepciunii recunoscute și probate.

### 3. Metafizica ființei

Și gândirea lui **Aristotel** (384 î.e.n. - 322 î.e.n.) excelează prin diversitatea subiectelor abordate, virtutea ei supremă fiind însă caracterul sistematic al metodei de investigare și tratare a problemelor asupra cărora s-a aplecat.

Aristotel pleacă de la constatarea a ceea ce există și de la judecăți preexistente, deja formulate, operând distincții pentru a evita orice fel de confuzii. Exemplificarea însoțește în mai toate cazurile demonstrația.

Metoda sa de cunoaștere urmează raționamentul logic ce vizează structurile gândirii și caracteristicile limbajului. Din dorința de a nu cădea în contradicție, el stabilește clasificări, elaborează categorii filosofice și recurge la procedee demonstrative de tip silogistic. Se arată ostil tehnicii sofistilor și își diversifică discursul în funcție de natura demonstrației și scopul urmărit (științific-teoretic sau practic).

Scrierile sale de logică, reunite în lucrarea **Organon**, nu sunt pur formale, instrumente distincte și independente de orice conținut, ci se subordonează raționamentelor sale și obiectului studiat (de exemplu: Ființa).

Criticând teoria ideilor lui Platon, Aristotel respinge dualitatea dintre planurile senzorial și inteligibil, primul dintre acestea nefiind decât reflectarea celuiilalt.

Problema Ființei, studiată în **Metafizica**, comportă mai multe sensuri, fapt pentru care nu se poate vorbi de un discurs

unic asupra chestiunii, ci de un demers de apropiere a Ființei, care poate fi înțeleasă în diferite feluri. Nefiind sesizabilă în sine, Ființa trebuie studiată prin parcurgerea tuturor domeniilor realului. „Categoriile” sunt de fapt atributele Ființei, gândirea ridicându-se de la cazurile particulare al ceea ce este general.

Pluralitatea de sensuri ale Ființei și ipostazele înfățișate de aceasta îi permit lui Aristotel să construiască o știință a fenomenelor naturii. El socotea că natura este singura lume reală, iar Ființa are sens doar în natură.

Concepția aristoteliciană despre natură a exercitat o veritabilă hegemonie intelectuală până la începuturile epocii moderne. Aristotel vede lumea ca pe un cosmos ordonat, ierarhizat, cu o finalitate, în sânul căruia mișcarea îndeplinește un rol esențial. Nemișcat este doar punctul originar, motorul inițial, ceea ce s-ar chema **primum movens**. În lumea supralunară, realitățile celeste sunt fie imobile, fie înscrise într-o mișcare absolut regulată, semn al perfecțiunii. În lumea sublunară, mișcarea nu este supusă legilor regularității, ci dispersării, hazardului, ea trădând imperfecțiunea și o propensiune a fiecărui lucru spre a-și afla locul natural, o tendință spre imobilitate, pe care nu o atinge niciodată.

Aristotel este atașat principiului finalității. El a avansat o teorie a cauzelor ce acționează în natură. Orice realitate are o **cauză materială** (materia din care este constituită), o **cauză formală** (forma ce se impune materiei, dându-i concretețe acesteia), o cauză eficientă (mișcarea ce a produs-o) și o **cauză finală** (scopul urmărit).

Mulți gânditori moderni aveau să critice ulterior finalismul aristotelician care reducea studiul naturii la un strict cauzalism, excluzând alte tipuri de conexiuni.

Etica lui Aristotel pedalează de asemenea pe ideea **responsabilității umane**. El definea comportamentul ca o stare intermediară între două extreme: excesul și insuficiența, virtutea fiind calea de mijloc. Omul se află mereu sub o dublă presiune. Dacă nu-și poate alege scopurile (el vrea Binele),

poate însă să-și aleagă mijloacele prin care să le atingă pe cele dintâi. El devine răspunzător de alegerile pe care le face. De asemenea, nu trebuie să permită pasiunilor să-i întunece sau să-i domine rațiunea. Virtutea se dobândește prin educație. Aceasta din urmă consolidează deprinderile bune și îl învață pe om să se ferească de vicii și de toate tentațiile ce-l pot îndepărta de dreapta conduită.

Politica lărgeste și întregește lucrarea morală. În concepția lui Aristotel, politica studiază formele de guvernare, permițând cunoașterea condițiilor dezvoltării laturii umane a indivizilor trăitori în cetate. El este convins că realizarea menirii naturale a omului presupune cu necesitate cunoașterea formelor și instituțiilor pentru construirea celei mai bune cetăți. Viața „cea mai bună” are valoare etică, nicidecum utilitară sau economică. Iar cetățean este doar cel în măsură să ia parte la viața publică, să se supună, dar și să comande, dacă ajunge să dețină puterea, manifestându-se ca om liber între egalii săi.

Aristotel este întemeiatorul unei estetici a **mimesisului**, susținând că arta este reflectare, „imitație”, o reelaborare a realului căruia i se atribuie o semnificație aparte. Pentru el, funcția artei este exemplară, și „imitația” trebuie înțeleasă ca **poiesis**, producere a unei stări emoționale prin spectacol sau operă de artă.

O altă categorie estetică aristoteliciană este cea de **catharsis**. Este cazul reprezentăției dramatice, a tragediilor care provoacă reacții de purificare a sufletului, de eliberare a unor pulsioni, de descărcare a unor energii negative.

Poetica lui Aristotel avea să rezoneze peste secole cu capodopera lui Nietzsche Nașterea tragediei.

#### 4. Filosofia elenistică

După „epoca de aur” dominată de Platon și Aristotel, gândirea greacă s-a ilustrat prin **epicureism** de la numele filosofului **Epicur** (341 î.e.n. - 270 î.e.n.) și prin **stoicism** (al

căruia nume se trage de la cuvintele „**Stoa Poikile**” un portic din Atena unde se întâlneau reprezentanții acestei școli).

**Filosofia lui Epicur** este în presupuzițiile sale fundamentale o concepție materialistă, o fizică ale cărei elemente sunt atomii - cele mai mici particule posibile de materie. În afara atomilor, nu există nimic. Atomii rezultă din „clinamen” (înclinare); la origine ei cad paralel în vid, atunci când se produce o înclinare, o turbulență, ei se întâlnesc și se agregă. Și omul se compune din atomi, care se dezagregă la moartea lui.

Epicur crede că există o infinitate de lumi, că și numărul nelimitat al atomilor compun universul. Concepția epicureistă este una pluralistă și deschisă. Senzația este punctul de plecare al oricărei cunoașteri, mijlocind relația cu mediul natural și accesul la adevăr. Senzualismul la Epicur este, pe de altă parte, și sursa vieții trăite în deplinătate, cunoașterea în sine fiind în cele din urmă surclasată de o artă de a trăi, o formă de înțelepciune care să indice oamenilor calea fericirii. Morala lui Epicur propovăduiește evadarea din durere și căutarea plăcerii - ca stare de echilibru, liniște și seninătate. Plăcerea este în primul rând absența tulburărilor, a contradicțiilor, a oricărui exces. Ea rezidă în moderație și evitarea tentațiilor nemăsurate. Înțelepciunea epicureică era considerată doar apanajul unor inițiați, al unui grup elitist, care se abstrăgea în cele din urmă de la viața cetății, în epoca elenistă ajunsă la disoluție.

**Stoicismul** este școală filosofică reprezentată de Zenon, Cleante și Crisip (secolul III î.e.n.), **Panteius** (secolul II î.e.n.) și **Seneca** (secolul II î.e.n.)

Stoicii au fost reținuți de posteritate mai puțin prin logica sau fizica lor, prin concepția lor monistă privind universul și mai mult prin etica elaborată sub forma unei arte de a trăi în acord cu ordinea lumii. Libertatea stoică este una interioară, ascetică, detașată de zbuciumul lumii.

# FILOSOFIA EVULUI MEDIU

Perioada Evului Mediu, extinsă pe parcursul a mai bine de un mileniu, nu s-a înscris într-o linie de continuitate cu Antichitatea pentru destinele filosofiei.

Moștenirea antică a fost preluată selectiv de către tradiția creștină care a dominat tot acest interval de timp. O serie de texte ale filosofilor greci și romani au fost fie pierdute, fie rătăcite, dar lucru remarcabil, scrierile lui Aristotel au fost recuperate și au circulat în medievalitatea creștină, constituind un fundament teoretic și cultural, bine filtrat însă de ierarhii Bisericii, în conformitate cu canoanele acesteia din urmă.

## 1. Impactul creștinismului

Gândirea filosofică medievală se caracterizează în primul rând prin primatul absolut acordat problematicii divinității. Apariția creștinismului - religie nouă, diferită de practicile divinatorii ale lumii greco-romane, centrată pe învățăturile și sacrificiul lui Isus Cristos - a redimensionat relația între Dumnezeu și oameni, prin mediația Fiului lui Dumnezeu și prin implicarea astfel a divinității în istoria și devenirea omenirii. Însuși raportul între sacru și profan a fost tulburat, creștinismul aducând comparativ cu toate religiile ce l-au precedat o nouă atitudine față de divinitate. Dumnezeu este conceput ca entitate supraumană, atotputernică, dar care nu mai inspiră teamă și neliniște, ci iubire. Prin Isus, Dumnezeu coboară în om, dându-i omului șansa să acceadă la El, întrucât Isus a ispășit prin moartea pe cruce păcatele

oamenilor, ducând la pragul nemuririi (prin înviere) mărginită existență umană.

Creștinismul consideră că **lumea este rodul creației lui Dumnezeu**. Geneza echivalează cu o instituire a lumii din neant, prin voința divină. Dumnezeu l-a creat și pe om, după chipul și asemănarea lui, dar i-a conferit un loc în lumea în care l-a coborât după comiterea păcatului originar. Astfel încât omul trăiește printre semenii săi, experiența sa terestră limitată fiind numai o pregătire pentru viața de apoi, veșnică, în măsura în care va reuși să se mântuiască. Proiecția vieții veșnice reprezintă necesarmente o dimensiune esențială a filosofiei și moralei sub incidența gândirii creștine.

Creștinismul aduce cu sine și o nouă definiție a libertății: o condiție conferită de Dumnezeu omului. Dacă la antici libertatea era condiționată și prezenta limitări, în tradiția gândirii creștine, ea nu cunoaște restricții, omul având deplina posibilitate de a opta între Bine și Rău, între a urma calea lui Isus către Dumnezeu sau a îndepărtării de dreapta credință. Libertatea nu este strict o chestiune de alegere a mijloacelor, ci ține eminent de fixarea scopurilor și slujirea unei cauze. Creștinismul a potențat introspecția subiectivă și a acreditat chiar noțiunile de subiect și subiectivitate în măsura în care omul și-a aflat temeiul în propriul sine. Corelativă noțiunii de libertate este în acest context cea de **culpabilitate**, iar posibilitatea omului de a păcătui indică, paradoxal, abdicarea acestuia de la esența divinității ce sălășluiește într-însul.

Venirea lui Isus reprezintă ocazia oferită omului de a se mântui la rândul său, eliberându-se de păcat, întorcându-se la Dumnezeu. Prin păcatul originar, omul a ratat oportunitatea de a rămâne în împărăția lui Dumnezeu. Intervenția divină și iertarea apar ca un dar al lui Dumnezeu.

acordat oamenilor pentru a se întoarce, în cele din urmă, mântuiți, la El.

Creștinismul medieval n-a supralicitat doar relația personală, intimă dintre credincios și Dumnezeu, ci a conferit entității instituționale, care este Biserica, o funcție integratoare, cu vocație universală, prin comuniunea cu Fiul lui Dumnezeu și adorația Fecioarei Maria.

Biserica a exercitat o influență covârșitoare la nivelul societății medievale, ambiția ierarhilor săi fiind aceea de a egala puterea temporală, când nu și-a subordonat-o efectiv. Cruciadele, inchiziția, acumularea de bogății în interiorul unor ordine monahale, construcțiile uriașelor catedrale din Occident au evidențiat cu prisosință dubla putere și vanitate a Bisericii de a-și extinde neconținut stăpânirea asupra oamenilor, deopotrivă pe plan spiritual și material.

Creștinismul a propus și o nouă viziune asupra noțiunii de timp, o perspectivă lineară și ireversibilă asupra temporalității, aflată în contrast cu înțelegerea anticilor a cursului vremii, impusă de ritmul anotimpurilor și ciclicitate. Pentru creștinătate lumea creată are un început și un sfârșit, faptele au propria lor episodicitate și se înscriu într-o înlănțuire de momente nonrepetitive. Venirea lui Isus este un moment unic, dobândind prin atribuirea unei semnificații, caracter de eveniment cu forță transformatoare, un nou început ce va determina destinul oamenilor. Ca atare, însuși sensul istoriei apare ca promisiune și predestinare. Timpul nu curge în van, nu se pierde în eternitate, ci conține în sine eventualitatea redempțiunii și, ca atare, o finalitate înaltă a existenței.

## 2. Filosofia revelației divine

**Sfântul Augustin** (354-430) este o figură singulară și emblematică a spiritualității creștine. Convertit la creștinism la vârsta de 32 de ani și provenind dintr-o provincie romană din nordul Africii, Sfântul Augustin a trăit cu intensitate această experiență existențială, cunoscută de posteritate grație **Confesiunilor** sale. Epoca în care a trăit Sfântul Augustin a fost una de răscruce; creștinismul, departe de a fi consolidat, se confrunta cu numeroase erezii și deviații, dezbaterile teologice erau încinse și disputele nu reușeau să tranșeze, în favoarea uneia sau alteia dintre părți, supremația în materie de dogmă și adevăr creștin.

Opera Sfântului Augustin valorifică înclinația spre rațional, lăsată moștenire de antici, cu interogația de factură creștină privind neputințele și slăbiciunile omului, topind într-un discurs particular logosul și pathosul, aspectele duale ale divinității, ideea de mister a dumnezeirii și aptitudinea rațiunii de a accede la Dumnezeu. Deși în cazul său credința se întemeiază pe revelație, justificarea fiindu-i furnizată Sfântului Augustin de către Vechiul și Noul Testament, el nu renunță însă nici un moment la justificarea rațională a divinității. Sfântul Augustin a afirmat existența liberului arbitru, dar și a harului divin, punând în lumină posibilitatea și precaritatea libertății omului. El este preocupat de dimensiunea constitutivă a libertății omului aflat sub incidența păcatului. Mântuirea acestuia din urmă nu este posibilă fără pogorârea harului divin. Raportul dintre om și Dumnezeu învederează deci în gândirea Sfântului Augustin, o distanțiere de gândirea anticilor care investea acțiunea umană cu o anume putere de autovalidare, pentru a o subordona în final voinței divine.

În lucrarea **Cetatea lui Dumnezeu** sunt consemnate reflecțiile Sfântului Augustin despre politică și istorie, în condițiile consumării actului din urmă al prăbușirii milenarului imperiu roman ce năzuise orgolios să zidească durabila cetate exclusiv omenească. Căderea Romei nu înseamnă însă că lumea creștină va fi afectată în proiectul ei de întemeiere a Cetății lui Dumnezeu. Aceasta nu rivalizează, ci poate coexista cu cetatea omului. Viața omului se orânduiește deci într-o dublă temporalitate. Omul nu trebuie să refuze șansa vieții pământenești, dar trebuie să se implice în propria-i existență cu luciditate, neuitând misiunea sacră a înălțării către împărăția lui Dumnezeu.

Gândirea politică a Sfântului Augustin a exercitat o puternică înrăurire de-a lungul întregului Ev Mediu. Ideea care se degajă este a inconsistenței ordinii politice în măsura în care aceasta nu împărtășește viziunea creștină. Sfântul Augustin a respins concepția anticilor despre politică și a justificat primatul puterii religioase asupra celei princiare, autoritatea spirituală necesitând apelul la forța puterii regale sau imperiale ori de câte ori credința creștină este negată sau zădărnicită în lucrarea ei.

### 3. Recuperarea moștenirii aristotelice

**Sfântul Toraa din Aquino** (1225-1274) încheie prin opera sa o buclă de aproape opt secole în filosofia creștină medievală. Principalele sale lucrări sunt **Summa contra Gentiles** (împotriva erorilor necredincioșilor) și **Summa Theologiae**, redactate către sfârșitul vieții.

Marele său merit constă în recuperarea scrierilor lui Aristotel, revenite în Europa occidentală prin intermediul filosofiei arabe. Prin această redescoperire a gândirii aristoteliciene, rațiunii i se restituie o poziție privilegiată,

adevărurile credinței fiind abordate, confirmate și printr-o prismă rațională ce-și află confirmarea într-un demers bazat pe metodă, într-o expunere riguroasă ce valorifică scrierile despre logică ale Stagiritului. Credința nu exclude cunoașterea prin efortul rațiunii, iar teologia, într-un sens larg, tinde să îmbrace o formă coerentă, similară discursului științific. Credinciosul, chiar dacă nu reușește să pătrundă pe deplin misterul dumnezeirii, poate totuși, servindu-se de rațiune, să aproximeze natura lui Dumnezeu, ajungând la o concepție inteligibilă despre credință.

El se deosebește de Sfântul Augustin prin faptul că nu mai atribuie păcatului originar un impact copleșitor asupra acțiunii omului, ci lasă să se întrevadă că există grade intermediare de limitare și depășire a limitelor, fiecare având propria valoare.

Reabilitarea lui Aristotel se produce însă și prin respingerea dualismului naturii umane (spirit-corp), preluat de către Sfântul Augustin de la Platon, și recursul la cuplul categorial materie-formă, Sfântul Toma din Aquino pledând pentru solidaritatea între corp și spirit în ființa umană. Omul reprezintă o formă intermediară de trecere de la materia brută, neștiutoare, prin spirit, către Dumnezeu. Omul este o unitate, spiritul nefiind exilat în corp, ci încarnat. Spiritul este forma corpului, ceea ce îl învăluie și exprimă. Pentru Sfântul Toma din Aquino, sufletul omenesc este atât o formă substanțială a corpului, cât și o natură imaterială, asigurând fiecărui individ un destin separat fără a i se refuza transcendența.

Influența Sfântului Toma din Aquino a depășit limitele temporale ale epocii în care a trăit, exercitându-se și în perioada de sfârșit a Evului Mediu și, în perioada Contrareforme, nu puțini teologi revendicându-l drept precursor chiar în secolul al XX-lea (vezi gândirea filosofică neotomistă sau existențialismul și personalismul creștin).

# FILOSOFIA RENAȘTERII

Renașterea a constituit în istoria universală și în planul gândirii filosofice o ruptură radicală cu un întreg curs al lucrurilor, statornicit de dogma creștină și puterea Bisericii asupra societății și spiritualității medievale. Această epocă a adus cu sine o transformare a viziunii generale asupra lumii terestre și celești, asupra principiilor și mecanismelor ce guvernează universul, Cosmosul.

Lucrările unor gânditori precum Copernic, Galilei, Newton au impus pe baza unor calcule riguros matematice o nouă concepție despre sistemul planetar, trecându-se de la **geocentrism** (viziune potrivit căreia soarele s-ar învârti în jurul Pământului) la **heliocentrism** (teoria ce susține că soarele se află în centrul sistemului nostru planetar, planetele, inclusiv Pământul, rotindu-se în jurul său). S-a produs astfel o revoluție în fizică și astronomie, care oferea o nouă reprezentare despre univers, diferită de ordinea imaginată de antici și de concepția strict ierarhizată a creștinismului Evului Mediu. Galilei demonstrează mai întâi ideea unui spațiu eterogen, diferențiat din punct de vedere calitativ, pentru a ajunge apoi la concluzia că spațiul este omogen, identic cu sine în toate punctele, deci neutru calitativ. Newton va explica ulterior prin teoria atracției universale originea mișcării corpurilor.

## 1. Spiritul renașcentist și regândirea ordinii lumii

Gândirii medievale ce se circumscria unui spațiu închis, ezoteric, finit, opus infinității lui Dumnezeu,

Renașterea îi contrapune un univers deschis, fără limite, explicabil grație facultăților intelectuale ale omului, un univers perceptibil având o constituție materială, o structură fizică și legități mecanice deductibile pe cale logico-matematică.

Renașterea a propus și o nouă viziune asupra omului. Acordând rațiunii o poziție centrală în definirea naturii umane, filosofi renascentiști exaltau capacitatea acesteia de pătrundere a esenței lucrurilor, forța cunoașterii rezidând tocmai în sfidarea interdicțiilor ce funcționaseră de-a lungul perioadei medievale. Convingerile religioase, chiar dacă nu sunt respinse sau contrazise, la început, pe față, nu se mai pot sustrage în noul context al Renașterii, anumitor interogații care sfârșesc prin a le zdruncina și năru. Omul devine astfel, implicit, un element central de referință al gândirii antropologico-filosofice. Concepția despre om a Renașterii vădește ca atare un caracter antropocentrist. Omul este perceput mai curând prin calitățile și forța intelectuală și morală de care dispune, decât prin slăbiciunea și dependența absolută de divinitate și credință.

**Pico de la Mirandola**, un strălucit exponent al Renașterii italiene în lucrarea sa **Despre demnitatea omului** este cel ce inaugurează, în baza acestei categorii etice, o tradiție „umanistă”.

Mutațiilor spirituale și sociale provocate de Renaștere li se adaugă influențele generate de Reformă, pe un traiect cumva colateral, aportul lui Luther, Calvin și discipolilor lor dovedindu-se salutar, chiar pentru gândirea teologică, în special prin propovăduirea libertății de a-l regăsi pe Dumnezeu dincolo de medierea strictă a instituției ecleziastice. Practica religioasă instituie prin protestantism o nouă relație personală a credinciosului cu Dumnezeu,

eliberând conștiința de apăsarea dogmei și ritualității intolerante a catolicismului medieval.

Renașterea mai relevă reflecției filosofice și posibilitatea depășirii reprezentării egolatre a creștinătății occidentale, odată cu descoperirile geografice percepția spațiului dilatându-se. Noi teritorii și vechi civilizații oferă termeni de comparație modifi cați. Alteritatea tipurilor umane și a culturilor extraeuropene întărește convingerea unității naturii umane în diversitatea ei. „Bunul sălbatic”, de care vorbește Montaigne și ulterior Rousseau, va reprezenta un criteriu de verificare a raționalismului și relativității judecăților despre exceptionalismul spiritualității bătrânului continent.

**Nicolo Machiavelli** (1469-1527), florentinul, este promotorul unei concepții înnoitoare despre politică și istorie. El nu reînnoadă tradiția scrierilor filosofice ale anticilor, ci pleacă de la lectura textelor istoricilor ce l-au premers sau i-au fost contemporani și de la observarea realităților vremii sale. El respinge viziunea medievală, parohială asupra politicii și guvernării. În lucrarea sa de căpătâi **Principele**, Machiavelli formulează pentru prima dată principiile politicii debarasate de considerente religioase și pseudomorale și va inaugura un nou mod de a gândi și acționa în planul puterii; arta politică presupune, în egală măsură, exercitarea forței și calculul, folosirea stratagemelor, viclenia. Principele trebuie să fie deopotrivă „leu” și „vulpe”, să de dovadă de forță și abilitate în a cuceri și păstra puterea. Legitimitatea nu se originează într-o autoritate transcendentă și nici nu emană de la o instanță juridică. Puterea este expresia unui raport de forțe, necesită un suport din partea celor guvernați, vădește un caracter instrumental și reclamă recunoașterea suveranității sale. Sursa puterii este dată de forța indivizilor. Jean Bodin

este în consonanță cu Machiavelli, adeptul recunoașterii contopirii într-o instanță unică a puterii și a exercitării ei.

Machiavelli consideră că puterea efectivă și exercitarea ei se încarnează în principe; întrucât puterea este oarbă, iar poporul este incapabil de acțiune conștientă. Principele este ghidul și portavocea comunității în fruntea căruia se situează. El nu exercită puterea numai în propriul interes, ci și în folosul poporului pe care îl conduce și revigorează propunând un țel politic, un ideal. Principele prefigurează o nouă formă de legitimitate ce decurge din exercitarea puterii și nu din încredințarea ei de către o autoritate transcendentă. Machiavelli disociază politica de morală, din considerente funcționale, pragmatice, fapt pentru care a fost judecat de către unii critici ca un adept al cinismului și imoralității în politică.

Machiavelli trebuie însă socotit părintele fondator al teoriei și practicii politicii moderne.

Asemenea ilustrului gânditor florentin, **La Boétie** (Boetius), în **Discurs asupra servitutii voluntare**, se apleacă asupra formelor de guvernământ, relevând caracteristicile tiraniei și secretul acceptării despotismului de către mulțimi. El accentuează asupra caracterului ipotetic al puterii politice și refuză inevitabilitatea abandonului în fața puterii terifiante, de tipul **Leviatanului** imaginat de Hobbes. Pentru el, puterea este o convenție ce poate coincide cu abandonarea libertății originare la nivelul indivizilor ce acceptă să se supună puterii suveranului. Ideea aservirii liber consimțite este izvorul înțelegerii întregului mecanism alienant și mistificator al puterii, așa cum avea să se manifeste acesta în istorie până azi.

## 2. De la neoplatonism la utopie

Un alt florentin, **Marsilio Ficino** (1433-1499), a încercat să-l asocieze pe Platon lui Plotin și pe aceștia religiei creștine, construind un sistem filosofic având în centrul său ideea de Cosmos; un Cosmos unitar și ierarhizat, coborând de la Dumnezeu la materie. Omul ocupă o poziție mediană, făcând trecerea spre partea divină, superioară, dar și spre cea materială, inferioară. Preocupat de deslușirea tainelor sufletului omenesc, Ficino concepe condiția umană din perspectiva unei experiențe tranzitorii pentru suflet, înainte de întoarcerea sa la origini, în lumea supralunară. Sufletul captiv aspiră să se înalțe din lumea terestră, iar frumosul, frumusețea artistică constituie medierea prin care înălțarea sufletului devine posibilă. Ficino acordă o atenție pasageră păcatului; el se arată însă preocupat, ca un adevărat exponent al renașcentismului, de problemele demnității și libertății omului.

**Pico della Mirandola** (1463-1494) este o altă figură reprezentativă a Renașterii. Și concepția sa filosofică gravitează în jurul omului, principala sa lucrare intitulându-se **Despre demnitatea omului**. Singularitatea omului este dată de condiția libertății, de faptul că acesta se construiește pe sine și ajunge să transceadă determinările restrictive ce-l pot afecta.

**Erasmus din Rotterdam** (1467-1536) este poate cea mai ilustră figură a Renașterii în orizontul gândirii filosofice umaniste, bucurându-se de reputație intelectuală în epocă, dar rămânând perfect actual până în vremea noastră. Erudiția sa, dovedită în postura de filolog și traducător, îl impun nu mai puțin și ca pe un interpret atent, critic al acelor texte și manuscrise provenite de la antici, considerate intangibile și depozitare ale adevărului absolut. El s-a distanțat critic și de

preceptele Bisericii, în special în materie de rit și cu privire la practicile prin care învățătura creștină era propagată, sesizând substituirea pioșeniei și a adevărilor spirituale de obediența în fața instituției eclesiastice.

Polemizând cu Luther, Erasmus făcea un înalt elogiu naturii umane și nu se arăta preocupat de pierzania omului prin păcat, de mântuire prin Isus. El reclama reformarea Bisericii prin purificarea moravurilor clerului, considerând că aceasta este mai importantă decât aducerea pe calea cea bună a credincioșilor de rând. Cea mai cunoscută lucrare a sa, **Elogiul nebuniei**, este o satiră acidă la adresa exceselor iraționale individuale, sociale, politice. Erasmus - adept al moderației, toleranței și spiritului liberal - pledează pentru o guvernare blândă, contrapusă tuturor formelor de tiranie. El pune în antiteză beneficiile guvernării în interesul colectivității cu maleficiile guvernării ce satisface doar apetitul nesățios al unui infim număr de privilegiați. Erasmus a fost un pacifist convins, adeptul soluțiilor negociate într-o Europă a diviziunilor și confruntărilor absurde. Erasmus poate fi considerat prototipul intelectualului epocii moderne originare.

**Thomas Morus** (1478-1535) a fost cancelar al regelui Angliei, Henric al VUI-lea, victimă a intransigenței sale în apărarea credinței catolice, în momentul în care Biserica anglicană s-a rupt de Roma și a rămas în posteritate prin cartea sa, **Utopia** (1516), o fabulă politică, întrutotul comparabilă prin tema și mesajul ei cu scrierile lui Machiavelli. Este un discurs umanist asupra ordinii politice. Având ca sursă de inspirație **Republica** lui Platon, **Utopia** este, înainte de toate, o critică adusă instituțiilor timpului, un denunț al nedreptăților și inegalităților sociale, o respingere hotărâtă a tiraniei, cărora le opune valorile umaniste, o morală a simplității și cumpătării, toleranța religioasă,

pacifismul. În contextul lucrării, Morus face o critică lucidă a aspectelor alienante legate de proprietate și munca înrobită și propovăduiește virtuțile egalității între cetățeni. Morus a fost neîndoielnic un vizionar. El a sesizat sensul evoluției societății timpului său, a intuit pericolele pe care le reprezintă acumularea bogăției la un pol și a sărăciei la celălalt pol, fenomenele corelative repartizării inechitabile a resurselor societății și fațetele înstrăinării umane. A propus soluții pentru viitor, marcate însă de limitele istorice ale epocii, fără a le absolutiza și fără a supralicita preeminența unui principiu egalitar care poate duce la uniformitate, depersonalizare și conformism.

Viața și opera lui Morus sunt exemplul cel mai grăitor al frământărilor de conștiință, tensiunilor intelectuale și existențiale caracteristice pentru Omul Renașterii: nevoia imperioasă de afirmare a demnității umane și libertății de gândire, în conflict cu puterea, fie ea religioasă sau laică, cu obscurantismul și tirania.

**Michel de Montaigne** (1533-1592), figură emblematică a gândirii filosofice din a doua jumătate a secolului al XVI-lea a rămas în pateonul spiritualității europene prin **Eseurile** sale (1580) care, pe urmele anticilor și Sfântului Augustin, propun un exercițiu reflexiv, introspectiv cu valoare însă de discurs filosofic obiectivat.

Metoda lui Montaigne este mult înrudită cu cea practică de adepții scepticismului antic; îndoielile lui Montaigne privesc în special posibilitățile rațiunii de a parveni la o certitudine. Chiar dacă pe cale speculativă omul nu poate ajunge la adevărurile generale, nevoia sa de a ști este irepresibilă. În **Eseuri** Montaigne poartă un dialog peste timp cu precursori ai unor doctrine și școli filosofice, fără a stabili distincții nete între diferitele curente de gândire. În cuprinsurile scrierilor sale regăsim numeroase ecouri ale lui

Boetius și ale stoicilor, ale epicureicilor și scepticilor, ce rimează cu propriile sale reflecții. El propune o „artă de a trăi” prin angajarea experienței umane în aventura cunoașterii, în deprinderea regulilor conviețuirii fără a supune existența și conduita omului unor rigori imperative de ordin moral. Conștiința subiectivă este măsura experienței umane. Poziția lui Montaigne față de religie nu a fost una heterodoxă sau contestatară, ci de respect și acceptare a învățăturii creștine.

El era un fideist care privea dogmele religioase ca adevăruri revelate. Rațiunea nu se aplică acestui domeniu. Distanțându-se de fanatismul religios, Montaigne vădește mai degrabă o atitudine relativistă, acordând credit propriilor sale cugetări. El se arată preocupat de felul în care omul își duce existența și nu se lasă cuprins, precum Pascal, ulterior, de neliniști metafizice privind sensul existenței.

# FILOSOFIA EPOCII CLASICISTE

Avându-și rădăcinile în manifestările târzii ale Renașterii italiene, clasicismul reprezintă deopotrivă o epocă și un stil, un proiect împlinit prin vocația ordinii și echilibrului în gândire, artă, literatură, arhitectură, o codificare riguroasă a formelor care își află, pe de altă parte, consacrarea somptuoasă în baroc.

## 1. Elogiul rațiunii

Clasicismul face apel la raționalitate și este mereu în căutarea unei certitudini, a unui punct central, axial pe baza căruia să se poată orândui și gândirea și existența umană. Pascal se întreba, reluând anticipațiile lui Nicolaus Cusanus „dacă universul este un cerc al cărui centru este pretutindeni, iar circumferința nicăieri”, cum să identifice locul în absența unei referințe mai precise? Descartes revendica „îndoielii” metodice „funcția de punct de plecare în orice demers cognitiv”. Nevoia de certitudine îi pare filosofului raționalist francez primordială într-o lume evanescentă, înșelătoare, în care semnele identității nu sunt totdeauna vizibile și inteligibile.

Clasicismul este profund atașat modelului geometric care s-a extins și asupra exercițiului speculativ cartezian. Nu mai puțin atractiv a fost modelul furnizat de fizică -mecanicismul -, transferat în domeniul reflecției despre comportamentul uman și funcționarea vieții politice. Ca atare, și politica și morala nu mai sunt examinate din perspectiva finalității lor normative, ci în termeni de cauzalitate și acțiune

determinată. Legea morală nu mai este concepută ca un imperativ transcendent, ci ca o lege mecanică ce pune indivizii în mișcare grație raportării lor la interese bine precizate.

De fapt, această atitudine poate fi sesizată și la nivelul efortului de cunoaștere sistematizată a filosofiei raționaliste carteziene, care nu mai urmărește o reprezentare integratoare a lumii și naturii, ci decelarea mecanismelor lor intime, în scopul înțelegerii și stăpânirii lor de către om.

Se face recurs la funcția instrumentală a rațiunii. Aceasta furnizează mijloacele atingerii unui scop util omului. La Hobbes, calculul rațional se constituie într-un element auxiliar pasiunii celei mai pregnante (teama de moarte) de care omul se servește pentru a abandona starea naturală și pactul social. Cartezianismul aspiră să confere rațiunii valoare de instrument fără a face referire la o finalitate anume; rațiunea în postura de entitate eficientă care să nu mai fie subordonată scopurilor cărora li se asociază. La Kant, rațiunea vizează rosturile înțelegerii și se înfățișează ca facultate ce produce înseși cadrele cunoașterii, conceptualizează și îi dă omului capacitatea de a avea eficiență practică în acțiuni, orientându-se în lumea sensibilă și luând-o în stăpânire.

Rațiunea este asumată nu în opoziție distructivă cu pasiunea, ci în complementaritate cu aceasta. Nu întâmplător Descartes a scris un tratat despre pasiunile sufletului. Mentalitatea secolului al XVII-lea a pendulat dealtfel între rațiune și patos, chiar dacă, cel mai adesea, gânditorii perioadei clasiciste aveau în vedere dominația rațiunii asupra pasiunilor.

Clasicismul, al cărui apogeu a fost în perioada în care au triumfat principiile guvernării absolutismului monarhic, a căutat să concilieze noțiunea de drept divin în politică cu

ideea că puterea nu are legitimitate decât în măsura în care între suveran și supuși se instituie un contract. Autoritatea nu mai decurge dintr-un drept transcendent, ci dintr-o consimțire imanentă. Este teza avansată de Hugo Grotius, un jurist olandez care va fi preluată și aprofundată ulterior de către Hobbes (ce va vorbi de stat ca despre o instituție bazată pe contract social și lege), precum și de Spinoza, adeptul ideii „democrației netulburate de nimeni”, de sorginte antică.

## 2. Raționalismul cartezian

**René Descartes** (1596-1650) este filosoful francez cel mai celebru și unul dintre cei mai importanți gânditori din istoria omenirii. Principalele sale lucrări ce au produs o veritabilă revoluție intelectuală sunt: **Discurs asupra metodei** (1637), **Meditațiile** (1641), **Principii de filosofie** (1637), **Pasiunile sufletului** (1649). Demersul filosofic cartezian pleacă de la o îndoială radicală în raport cu cunoștințele acceptate, îndoială de ordin metodic și sistematic-existențială, precum cea evidențiată de sceptici. El nu împărtășea presuposiția lui Montaigne privind limitele rațiunii, ci avea ca ambiție să confere rațiunii o bază solidă pe care să se întemeieze înțelegerea lumii și proceselor gândirii. Nevoia de certitudine este însuși resortul discursului său despre metodă. Selectând părerile cele mai plauzibile și opiniile împărtășite de cea mai mare parte a societății în care a trăit, Descartes a adoptat o atitudine precaută, pragmatică în operațiunea de direcționare a gândirii către un scop ce s-ar vrea o certitudine de adevăr. Pentru Descartes, prima și indubitabila condiție a demersului rațiunii, o certitudine inalienabilă este aceea a subiectului cunoscător în privința actului de gândire. „Gândesc, deci exist” (**cogito ergo sum**). Certitudinea nu vizează obiectul gândirii, ci subiectul

cunoașterii. Efectul instantaneu al acestei îndoieli inițiale și hiperbolice este punerea sub semnul întrebării a existenței oricărui obiect aflat inerent în afara gândirii. În schimb, certitudinea este indestructibilă în ceea ce privește calitatea subiectului ca subiect, ca entitate gânditoare. Îndoiala carteziană a condus paradoxal la prima și categorica constatare cu caracter de certitudine că subiectul este cel ce săvârșește actul de gândi. Acest act nu este dedus, ci sesizat la nivelul evidenței; subiectul gândește chiar atunci când îndeplinește actul gândirii, ceea ce elimină posibilitatea erorii sau iluzionării de sine.

Fundamentul cunoașterii carteziene este subiectul însuși gândind. Acesta nu este totuna cu individul empiric, despre a cărui existență pot apărea îndoieli îndreptățite. Eul are certitudinea existenței doar pentru că gândește și se poate înscrie pe traiectul cunoașterii. Condițiile cunoașterii trebuie căutate în interioritatea subiectului, nu în exterioritatea sa. Această unică și necesară certitudine nu este însă și suficientă pentru ca subiectul să acceadă la niveluri superioare de cunoaștere. Al doilea adevăr vital pentru demersul cartezian privește ideea de Dumnezeu și posibilitatea cunoașterii. Ideea de Dumnezeu pe care eul o are în șinele său nu provine dintr-o altă sursă interioară sau exterioară, ci de la Dumnezeu însuși, întrucât substanța infinită a acestuia nu ar putea fi produsul eului ca substanță finită dovedită.

Existența lui Dumnezeu este cauza ideii despre Dumnezeu, iar Dumnezeu devine astfel și garantul cunoașterii umane fără ca prin aceasta el să fie și răspunzător de greșelile noastre.

Pe baza acestor certitudini Descartes poate purcede mai departe în căutarea adevărului și stabilirea altor certitudini indispensabile procesului cunoașterii.

Descartes consideră că fenomenele și obiectualitatea lumii exterioare subiectului au o substanță diferită de gândire (**res extensa**), caracterizându-se prin întindere, divizibilitate și funcționare de tip mecanicist.

Este vorba despre un univers dual: gândirea (imaterială, lipsită de întindere, a cărei existență indubitabilă este afirmată de **cogito**) și materia (identificată cu spațiul, ce se supune legilor fizice). Dar această dihotomie este și sursa unei aporii, a dificultății pe care și Descartes și posteritatea sa filosofică au căutat s-o depășească în conceperea omului ca unitate între gândire și existența sa materială, între suflet și corp. Totuși, prin proiecția sa filosofică, Descartes dă nu numai șansă, ci recunoaște chiar dreptul omului de a aspira la o cunoaștere integrală. Introducând criterii de rigoare în planul raționalității, el recuză complicitatea confuză și difuză dintre Dumnezeu, lume și om ce a marcat reprezentarea despre univers a antichității și creștinătății medievale, ori fizica Renașterii dominată de ideea totalității.

Noutatea gândirii carteziene constă în acreditarea ideii că stă în puterea omului de a cerceta natura, folosindu-și în mod adecvat și riguros rațiunea. Cunoașterea este întotdeauna rezultatul judecății care se debarasează de toate cunoștințele empirice îndoielnice și refuză aportul experienței nemijlocite, informațiile parvenite prin intermediul simțurilor noastre. Acest hiperrationalism și desconsiderarea arătată de Descartes metodei empiriste de cunoaștere au alimentat criticile la adresa sa formulate de senzualiști și, evident, dezbaterile filosofice care nu au putut fi tranșate, într-o direcție sau alta, fără riscul de a absolutiza și virtuțile și limitele fiecăreia dintre metode.

Considerațiile de ordin științific pe care Descartes le avansează sunt tributare modelului fizic galileean și mecanicismului în vogă la vremea respectivă. Totuși,

principalul lor merit este că se depărtează de speculație și vizează o finalitate practică. Știința constituie deci apanajul gândirii raționale.

Descartes nu a privilegiat rațiunea până la a o absolvi de eroare. Eroarea există și ea este imputabilă neconcordanței între facultatea de a cunoaște și facultatea de a decide. Dacă înțelegerea noastră este limitată, puterea de judecată, de decizie este infinită. Prin ea se manifestă liberul arbitru ce poate merge până la negarea a ceea ce este evident pentru capacitatea noastră de înțelegere. De aceea, Descartes rămâne fidel principiului inițial descoperit de el potrivit căruia gândirea este un act și nu doar o reprezentare. Îndoiala metodică trebuie să funcționeze permanent și să se aplice noțiunilor pe care le avem clipă de clipă în minte.

Prin conceptul de liber arbitru, Descartes a vrut să evidențieze independența gândirii în raport cu realitatea, cu fenomenele lumii exterioare.

Morala carteziană, consonantă cu concepția sa despre cunoaștere, va situa în centrul ei simțul datoriei pe care subiectul îl are tocmai datorită liberului arbitru.

### 3. Lecția spinozistă

**Benedict Spinoza** (1632-1677), autorul unei opere de excepție, care a suscitat și în timpul vieții și după moarte controverse și atitudini contradictorii, și-a depășit condiția și epoca atât prin operă, cât și prin atitudinea atee și iluministă, chiar dacă puține dintre lucrările sale sunt antume: **Principiile filosofiei lui Descartes, Gânduri metafizice** (1663) și **Tratatul teologico-politic** (1670). Este cunoscut mai ales prin **Etica** sa apărută postum.

Spinoza este într-un fel continuatorul operei lui Descartes, dar a dat întrebărilor ridicate de acesta un răspuns

complet nou, considerând că omul nu este o excepție în lumea naturală și respingând ideea carteziană a existenței într-însul a două substanțe (divină și materială). Spinoza preferă o soluție monistă: există doar o substanță, o unică substanță pe care o numește Dumnezeu sau în unele cazuri Natură. Tot ceea ce există în univers nu se poate concepe decât ca derivând din ea, indiferent de modalitățile și formele prin care se prezintă. Dumnezeu - ca principiu unic - este total diferit de ceea ce revelează religiile tradiționale prin divinitate. Nu este o personificare, nu așteaptă nimic de la oameni și nici nu le acordă acestora ceva. Dumnezeu este o entitate dincolo de orice antropomorfism și care nu are nici o intenționalitate, nici un sentiment în raport cu oamenii. Iar oamenii nu au nimic de sperat de la Dumnezeu, nu au a se teme de el, ci doar se pot situa într-o relație cu divinitatea, în dorința de a da un sens existenței lor.

În contrast cu cartezianismul, spinozismul consideră că gândirea nu este exterioară fenomenelor și nici nu constituie un punct fix, unic, o certitudine de la care se pleacă. Ea face parte dintr-un tot, fiind unul dintre atributele acestuia.

În lume, omul nu ocupă un loc anume, ci este doar ceva aparte, o entitate definită prin finitudinea sa; aparține lui Dumnezeu sau Naturii, unei realități ce-l înglobează și depășește.

Fiind un fragment dintr-o totalitate, el nu poate avea o viziune clară și bine definită a relației sale cu respectiva totalitate. Omul aspiră în primul rând să-și păstreze propria ființă, ceea ce Spinoza numește „**conatus**”. De aceea, omul este tentat să se raporteze la fenomenele lumii în care trăiește prin prisma dorinței sale îndreptate către o finalitate. Omul crede că lucrurile sunt în lume, într-un anume fel **pentru** el, întrucât el are nevoie de acestea. Dar acest mod de relaționare

este o iluzie. În loc să privilegieze finalitatea a ceea ce se întâmplă, el ar trebui, dimpotrivă, să identifice legăturile cauzale care i-ar permite să înțeleagă lumea și să se înțeleagă pe sine. Pentru Spinoza, gândirea și materia sunt atribute ale substanței; nu există diferențe esențiale între ele, ci reprezintă două puncte de vedere diferite asupra a ceea ce ne înconjoară. Ceea ce acționează asupra materiei, acționează și asupra gândirii, în chip corelativ. Nu gândim decât ceea ce are corespondent în corpul nostru și nu există gândire în afara experienței.

Spre deosebire de Descartes, la Spinoza, spiritul nu domină materia, ci se află în interacțiune, într-o relație de echivalență. El contestă și distincția carteziană între îndoială și judecată. Gândirea nu poate să formuleze o idee și să o afirme sau nege, întrucât ea există ab initio, chiar dacă este confuză sau eronată. Nu există diferența între a gândi și a judeca. Spinoza respinge ca fiind incomprehensibilă pentru gândire existența unei facultăți specifice - voința - independentă de ceea ce afirmă sau neagă. Ca atare, nici liberul arbitru nu există.

Omul nu se autodetermină, ci acționează în virtutea unor determinări anterioare. Omul nu-și alege deci gândurile, ci ele îi parvin din lumea exterioară. Gândurile spontane ale omului provin din senzațiile prime sau cunoștințele primare; ele apar ca idei generale, noțiuni comune, care nu sunt independente de experiență, dar nici nu sunt direct legate de aceasta. Grație capacității de a face din reprezentările proprii obiectul gândirii, spiritul poate dobândi idei cu un mai mare grad de adecvare la totalitatea lumii reale. Omul are parte astfel de o cunoaștere secundară, și ea parțială; omul ca ființă finită nu ajunge la o înțelegere adecvată a relației cu totalitatea înglobantă. Poate cel mult să intuiască această

legătură, atingând o formă supremă de cunoaștere (terțiară) care-i procură jubilație.

Spinoza avansează concluzia că omul nu este o ființă liberă, în accepțiunea acreditată de clasici, întrucât ignorarea cauzelor ce-i determină acțiunile favorizează aservirea acestuia unei voințe străine și, implicit, neconștientizarea propriei condiții. Omul este supus legilor determinismului, dar își poate dobândi libertatea, nu prin suprimarea cauzelor ce-l condiționează, ci prin înțelegerea naturii și sensului acestora.

Mai curând Spinoza decât Descartes, prin recunoașterea virtuților cunoașterii raționale și limitării unei ipotetice voințe arbitrare, autonome, prefigurează calea libertății umane.

Etica spinozistă nu propune deci o morală strict normativistă, întemeiată pe obligație, datorie sau interdicții. Ea tinde către o armonizare a omului cu lumea și cu sine însuși și se împlinește în măsura în care omul își asumă o astfel de condiție. Superioritatea individului călăuzit de rațiune față de ceilalți semeni ai săi rezidă nu în atașamentul față de noțiuni precum Binele și Răul, abstracțiuni vidate de conținut și sens, ci în gradul de putere intelectuală cu care respectivul individ se implică în propria-i existență terestră.

Filosofia lui Spinoza a fost considerată de către unii dintre contemporanii săi ateistă întrucât refuza ideea Dumnezeuului tradițional, reprezentat în religiile lumii, deși el accepta existența divinității ca principiu prim sau cauză primă, un alter ego al Naturii. Gândirea sa a fost taxată, pe de altă parte, ca fiind materialistă întrucât nu accepta dualismul. Dar originalitatea gândirii lui Spinoza nu stă în conformitatea construcției teoretice cu o presuposiție sau alta, acceptată oficial sau având o anumită hegemonie în epocă, ci în efortul acestuia de a elibera omul de spaimele metafizice ale

iraționalismului, propunând o meditație profundă nu despre moarte, ci despre viața omului, ca individ, conciliată cu a celorlalți în cadrul comunității. Acesta este mesajul Eticii sale.

#### **4. Reabilitarea credinței creștine**

**Blaise Pascal** (1632-1662) reprezintă alături de Descartes o figură tutelară a spiritualității clasice și a momentului de mare tensiune intelectuală, în planul gândirii creștine, provocat de descoperirile științifice din epocă. Pascal evidențiază practic o altă manieră de a fi creștin, de a apăra adevărurile religiei, fără a nega sau ignora mutațiile produse de știință în reprezentarea universului. El nu este sedus de aventura Reformei Bisericii catolice, dar nici nu se erijează în exponent al Contrareformei, chiar dacă, în susținerea argumentelor pe care le aduce în sprijinul crezurilor sale religioase, apelează la opera Sfântului Augustin. Inițial adept al jansenismului, interiorizând și lecția lui Montaigne, Pascal nu va ceda tentației de a celebra raționalismul în termeni optimiști, așa cum procedau mulți dintre gânditorii timpului său (ex. „libertinii”), ci va cerceta resorturile rațiunii pentru a-i depista slăbiciunile.

Scrierile sale - **Scrisori provinciale**, **Cugetări** și **Memorialul** ultimilor ani de reflecție - vădesc un spirit elevat, polemic, rafinat și în același timp lucid, care reușește performanța de a converti reflecțiile asupra infinității lumii în surse de neliniște metafizică ce divulgă precaritatea omului în raport cu nemărginirea universului și imposibilitatea rațiunii de a o cuprinde.

„Omul este o trestie gânditoare” avea să constate Pascal. Dar, identificând limitele cunoașterii umane, Pascal nu sustrage rațiunea din câmpul ei predilect de manifestare.

Gândirea nu este un exercițiu de neputință spirituală, ci o încercare de pătrundere a esenței lucrurilor, condamnată să aibă limitări. El distinge niveluri separate de cunoaștere: a corpului (sau simțurilor), a rațiunii, a inimii (sau a credinței). Credința nu se suprapune nici cunoașterii empirice, nici celei raționale, de care diferă prin natura demersului întreprins, precum și prin scopurile către care tinde. Pascal disociază net între rațiune și credință. Fiecare dintre ele acoperă domenii valide și deține adevăruri proprii, distincte, pe care nu și le dispută, deoarece au, totuși, aceleași scopuri.

Spre deosebire de Descartes, Pascal consideră că existența lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată pe cale rațională, Dumnezeu este tainic și nu poate fi cunoscut decât prin revelație. Credința în Dumnezeu nu este irațională, ci este apanajul inimii. Rațiunea poate totuși, prin câmpul ei specific de acțiune să susțină credința și Pascal pledează cu tact și în mod extrem de subtil în sensul că pentru om este mai prudent să creadă în Dumnezeu decât să nu creadă. Pe baza calculelor probabilităților, el ajunge să argumenteze că este rezonabil ca omul să accepte existența lui Dumnezeu. Rațiunea poate contribui la întronarea credinței, dar, totodată, ea trebuie să lase locul, atunci când ajunge în impas, altor forme de convingeri.

Superioritatea rațiunii constă, paradoxal, în condițiile în care aceasta se autodepășește, tocmai capacitatea ei de a se retrage în fața credinței.

Pentru Pascal, forța creștinismului rezidă tocmai în modul prin care, grație marilor sale teme (Geneza, Păcatul, Iertarea, Mântuirea), deschide calea înțelegerii naturii umane, în măreția și nimicnicia ei.

## 5. Secularizarea politicului

**Thomas Hobbes** (1588-1679) este gânditorul care, în tradiția abordării politicului inaugurată de Machiavelli, a contribuit în cea mai mare măsură la secularizarea gândirii politice centrate pe puterea statului, avându-și corespondențe în principiile imanente ale naturii umane, ce se refuză oricărei transcendente. Principalele sale lucrări sunt: **Elementele legii** (1640), **De cive** (1655), **De homine** (1658), cărora trebuie să li se adauge capodopera **Leviathan sau materia, forma și puterea unui stat eclesiastic și civil**, precum și *Behemoth* despre războiul civil din Anglia, ambele scrise la deplina maturitate.

Hobbes se pretinde un adept al absolutismului monarhic, dar el concepe geneza și esența acestuia în opoziție cu orice formă de naturalism și cu dreptul divin. Având individualismul ca fundament, contractul voluntarist ca mijloc, Hobbes concepe edificarea statului printr-o rațiune politică instrumentală, ce nu vizează alt criteriu decât eficacitatea.

În temeiul dreptului natural, Hobbes consideră că individul este interesat de a se folosi după bunul său plac de puterea pe care o are în vederea atingerii scopului prescris de natură, și anume: conservarea ființei proprii. Teamă de moarte a omului devine principiul fundamental al politicii moderne. Starea naturală a omului este exprimată de către Hobbes prin sintagma **homo hominis lupus** („omul este lup pentru om”). În **Leviathan** el precizează: „Atât timp cât oamenii trăiesc fără a exista o putere comună care să-i țină pe toți în frâu, ei se află în acea condiție care se numește război al tuturor împotriva tuturor.”

Omul nu este, prin excelență, un animal politic, cum credea Aristotel. El are o poftă insașiabilă de dominare a

semenilor săi și o teamă atavică de moarte violentă. O astfel de stare consacră insecuritatea generală, egalitatea indivizilor fiind dată de frica tuturor în fața morții. Omul poate deveni însă un animal politic în măsura în care legea naturală ce îl obligă să-și conserve existența va conduce la pactul social dincolo de instaurarea dreptului natural, astfel încât indivizii să nu se mai confrunte, punându-și reciproc în primejdie viața.

Hobbes înțelege contractul social ca o renunțare mutuală a indivizilor la exercitarea dreptului natural și ca o transferare a acestuia către o instanță superioară, devenită suverană, care poate fi un individ, un grup de indivizi sau însăși comunitatea în întregul ei. Această instanță care nu este parte a contractului, ci primește puterea fără a participa la tranzacție, este depozitară a puterii legitime și absolute. Ea concentrează maximum de putere, putere pusă în slujba tuturor și care va garanta de acum înainte siguranța indivizilor. Această putere absolută (aidoma Leviathanului biblic) nu cunoaște nici o limitare, dar nu este totuși arbitrară. Se exprimă prin promulgarea de legi, iar rolul suveranului este de a exprima dreptul. Absolutismul lui Hobbes nu este de sorginte divină sau naturală, ci este unul al Legii. Legea este o putere absolută, dar nu totală, stabilește limite de netrecut pentru a permite însă în interiorul lor posibilități de acțiune pentru indivizi.

Meritul incontestabil al lui Hobbes este de a fi gândit constituționalizarea puterii pentru a croi cadrul conceptual cu ajutorul căruia s-au putut conferi instituției statului forma, atribuțiunile și rațiunea de a fi în epoca modernă.

## 6. Empirismul și începuturile epocii moderne

**John Locke** (1632-1704) este considerat reprezentantul **en titre** al empirismului în filosofia modernă, la începuturile acesteia. Lucrarea sa majoră este **Eseu asupra intelectului uman** (1690). Locke se apleacă asupra spiritului uman deopotrivă dintr-o perspectivă structurală și genetică. El este adeptul teoriei că ideile nu sunt înnăscute, ci provin din experiență, inclusiv ideea de Dumnezeu; la fel ca și principiul identității și al contradicției: nimic nu există în intelect care să nu provină din simțuri. La origine, spiritul este **tabula rasa**. Dar treptat-treptat, prin experiența exterioară (senzații) și prin experiența interioară (reflecții), se umple acest gol cu idei simple ce-și au proveniența în senzații și care sunt reprezentări ale lucrurilor, inegale, însă, ca valoare de reprezentare. Locke distinge între matematică (știință eminentemente rațională) și științele naturii care se sprijină pe simțuri, pe date empirice. Locke crede că o știință rațională a naturii nu este posibilă deoarece acest tip de cunoaștere îi este accesibil doar lui Dumnezeu care a creat lumea pornind de la propriile sale idei (arhetipuri), pe care oamenii nu le cunosc întrucât nu le-au produs, ideile acestora din urmă fiind doar copii, derivate ale arhetipurilor (ectipuri).

El depășește însă o viziune strict empiristă, recunoscând spiritului o activitate proprie, o putere de reflecție autonomă. O experiență internă activă, ce compară ideile simple între ele, și chiar mai mult decât o experiență, o capacitate rezonabilă de extragere și interpretare a datelor empirice. Cunoașterea devine percepția unei conveniențe sau a unei neconveniențe a ideilor noastre. Știința naturii se va exercita cu precădere într-un regim al probabilității și nu al certitudinii.

În morală însă, situația este diferită. Ideile produse de intelect sunt propriile lor arhetipuri; ele exprimă convenții acceptate în comun acord de către oameni. Morale este o știință rațională, bazată pe puterea instituantă a intelectului uman.

În politică, concepția lui Locke este orientată spre respingerea absolutismului și întronarea guvernării civile, înfrânarea autorității și limitarea exceselor puterii prin consimțământul poporului - expresie a dreptului natural. El demolează doctrina dreptului divin și insistă asupra modalităților prin care societatea trece de la starea de natură la contract, de la legea naturală la cea civilă. Societatea civilă se definește deci ca un corp social unit sub o lege a cărei execuție este asigurată de un magistrat. Dreptul se elaborează și se construiește pornind de la legea naturală, dând un caracter bilateral îndatoririlor pe care le consfințește. Constituirea societății politice reduce, dar nu anihilează, libertatea naturală, după cum, ea nu suspendă obligațiile ce decurg din legea naturală, căreia guvernarea trebuie să i se supună.

Locke este un precursor al constituționalismului modern, caracterizat prin intenția de a sustrage o parte din dreptul pozitiv voinței guvernanților, în favoarea apărării dreptului cetățenilor. Doctrina sa pleacă de la imperativul separării puterilor (legislativă, executivă și federativă). Această diviziune corespunde unor domenii de acțiune: al legii, al aplicării legii de către administrație și justiție, și al relațiilor internaționale.

Dacă guvernanții, indiferent care ar fi aceștia (regi, parlamente), acționează în sens contrar obiectivului pentru care au primit autoritatea, adică Binele public, poporul, totalitatea indivizilor ce au delegat-o, unindu-se în societate, pot retrage respectiva delegare de autoritate. Locke merge până la a recunoaște poporului dreptul legitim de a se răzvrăti

sau de a nu se supune civic atunci când guvernării abuzează de autoritate.

Locke a căutat să codifice principiile și regulile de funcționare ale unei „guvernări bine întocmite”. Deși a înțeles că poporul deține o autentică putere constituțională, el a exclus ideea guvernării de către popor. Doctrina sa privind suveranitatea limitată a pus de fapt bazele democrației liberale, de esență individualistă, ce și-a aflat expresia în Declarația drepturilor naturale, inalienabile și imprescriptibile ale individului și cetățeanului - marea cartă a revoluției americane și a revoluției franceze.

# FILOSOFIA ILUMINISMULUI

**Iluminism, Lumieres, Auklärung, Enlightenment** -indiferent de limbă, termenul ca atare definește printr-o sugestivă metaforă, o stare de spirit: luminile rațiunii ce-l călăuzesc pe om spre cunoaștere, înțelepciune și toleranță, conferindu-i acestuia demnitate într-o societate emancipată. A filsofa devine nu atât un privilegiu al spiritului, cât mai ales o nevoie de a înțelege rostul omului într-un univers accesibil raționalității științifice. Spre deosebire de perioada clasică, în „secolul luminilor” rațiunea cunoaște o metamorfoză profundă; ea se relevă ca **rațiune critică**, ce respinge încorsetarea metafizicii, se sprijină pe experiență în explorarea fenomenelor lumii reale, autoexaminându-și totodată resursele inepuizabile și inerentele limite.

## 1. Spiritul epocii luminilor

În Franța secolului al XVIII-lea, în mediile intelectuale, în saloanele unde se reuneau literați și filosofi, celebrarea rațiunii, recunoașterea virtuților spiritului reprezentau în primul rând o sfidare a tabuurilor și închistărilor impuse de o autoritate monarhică absolutistă intrată în declin, scuturarea de jugul tradiției, o expresie a voinței de progres.

În această perioadă în care „criza conștiinței europene” (Paul Hazard) contribuia la dislocarea fundamentelor metafizice și teologice ale societății, iluminismul apărea ca un curent profund înnoitor, menit să instaureze în locul arbitrarului și obscurantismului domnia legii, primatul cunoașterii naturii și omului, care să permită depășirea

condițiilor ce generaseră secole de-a rândul suferință, mizerie, robie și teamă.

Kant avea să definească în chip admirabil iluminismul ca fiind „ieșirea omului din starea de minorat de care este el însuși responsabil”. Un efort de emancipare și autoemancipare intelectuală, deci. Filosofii francezi iluminiști vor face din rațiune un panaceu care să nu mai permită proliferarea prejudecăților, apelul la minuni, revelații și alte manifestări supranaturale. Ei vor adopta empirismul și vor căuta să sistematizeze multitudinea cunoștințelor științifice acumulate și descoperite în epocă într-un grandios proiect: Enciclopedia. Ambiția lor de a ordona și înlănțui toate aceste cunoștințe omenești nu era pur gratuită, chiar dacă se evidenția ca expresie a unui altruism declarat. Ei recuzau opiniile admise fără discernământ, bigotismul și preceptele religioase. Iluminiștii redescoperă universul candorii, starea de copilărie, fericirea simplă, sentimentele fruste ale omului plasat în contextul unei naturi-mamă, ideea de progres.

Iluminismul reabilitează în filosofie materialismul hulit și repudiat, ostracizat și discreditat timp de secole. Acesta își va trage seva din mecanicism, dar și din științele naturii, în special din biologie și medicină. Se încearcă explicarea resorturilor ființelor animate prin modelul mecanicist. **La Mettrie** va vorbi de „omul mașină”, reprezentare pe care, ulterior, Diderot o va ridiculiza. Acesta din urmă va prefera să conceapă o ipoteză vitalistă, respingând ideea unei materii inerte pentru a susține o teorie a interacțiunii dintre ființa vie și mediul ei natural și o perspectivă evoluționistă, ce pune accent pe metamorfoza fenomenelor.

În galeria iluminiștilor se cuvine a fi menționat în primul rând: **Montesquieu** (1689-1755) care consfințește divorțul ireconciliabil dintre dreptul natural și dreptul divin,

statuează legile eterne înscrise în natura lucrurilor, dar și în rațiunea umană și se ridică împotriva abuzurilor puterii; principala sa lucrare este **Despre spiritul legilor** (1748). Apoi, **Voltaire** (1694-1778) care va imprima filosofiei și literaturii un spirit polemic și militant. El se va dovedi un acerb critic al obscurantismului și absolutismului și un susținător impenitent al dreptății și toleranței religioase. **Denis Diderot** (1713-1784) își va lega numele în mod definitiv de Enciclopedie, desfășurând, la rândul său, o bătălie neobosită pentru cauza iluministă. În întreprinderea sa va fi secondat de **d'Alembert** care va redacta și el numeroase pagini din **Enciclopedie**, intitulată și **Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**.

Diderot, care se va ilustra ca un materialist convins, va fi susținut și pe un alt front, cel ateist, de către **d'Holbach** (1723-1789), un baron al cărui palat va servi ca loc de întâlnire și dezbateri filosofice pentru intelectualii timpului. Principala scriere a lui d'Holbach, **Sistemul naturii** (1770), este o pledoarie pentru om, un om supus legilor naturii, o ființă pur fizică.

Nu trebuie omis din această pleiadă Helvetius (1715-1771) care se pretindea discipolul lui Epicur și vedea cauza apariției tuturor ideilor noastre în sensibilitatea fizică. Cea mai importantă carte a sa **Despre spirit** a făcut mare vâlvă în epocă fiind condamnată printr-un edict al consiliului regal.

## 2. Regândirea limitelor rațiunii

O figură singulară în peisajul iluminismului francez este însă **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778), filosof în adevăratul sens al cuvântului, ale cărui crezuri erau rațiunea și progresul, dar care nu împărtășea optimismul funciar al celorlalți iluminiști. El va avea puterea de a se situa în contra

curentului și va denunța civilizația ce corupe omul și îl îndepărtează de natura sa genuină, autentică.

Lucrările prin care se va face cunoscut Rousseau sunt: **Discurs asupra științelor și artelor, Al doilea discurs asupra originii și cauzelor inegalității dintre oameni, Contractul social, Emile, Confesiunile, Reveriile unui călător singuratic, Noua Héloïse.** O idee centrală a gândirii rousseauiste o constituie discrepanța între progresul științei, al tehnicii și perfecționarea morală a umanității. Dezvoltarea științelor și artelor nu ar fi contribuit la purificarea moravurilor, la sporirea gradului de fericire și de omenie la scara societății. Din contră, omul a fost pervertit; acestuia i s-au exacerbat vanitatea, pasiunile, resentimentele. Prin ricoșeu, Rousseau ajunge să se transforme într-un adversar al ideii de progres, așa cum o concepeau iluminiștii enciclopediști.

Rousseau face cuvenita distincție între cunoaștere și etică. El intuiește caracterul instrumental al rațiunii în viziunea iluministă și își dă seama că mijloacele pot servi oricărui scopuri, chiar și celor contestabile sau descalificate din punct de vedere moral. Fapt pentru care Rousseau resimte nevoia unei disocieri între știință și morală. El stabilește o corelație între dezvoltarea unei culturi și consecințele pe care aceasta le antrenează, dar mai ales constată că societatea, dominată de fenomenul inegalității și aservirii omului de către om, are la bază, paradoxal, progresul în plan economic. Rousseau explică, în mod convingător, cum rezultatele unei munci depuse de mai mulți oameni sunt însușite doar de câțiva, ajungându-se astfel la generarea unor forme persistente de inegalitate. El simte un impuls nestăvilit de a critica proprietatea privată, sursa inegalității între oameni. Mulți interpreți ai operei lui Rousseau s-au grăbit să confunde critica făcută de acesta societății timpului său cu apologia

vieții idilice în sânul naturii. Ei n-au înțeles că Rousseau percepea în chip acut faptul că omul, fiind liber, este propria sa creație, că acesta are putere asupra naturii, ridicându-se problema responsabilității umane în alegerea unei conduite. Libertatea nu este absolută, ci ea presupune îndatoriri asumate.

În **Contractul social**, Rousseau evidențiază voința liberă a individului ca o valoare inalienabilă pe care o situează la baza contractului social și a ordinii politice la care indivizii consimt.

Rousseau arată cum asimetriile rezultând dintr-o evoluție economică și socială scăpată de sub controlul rațiunii creează inegalități între indivizi și statornicesc relații de exploatare și aservire. Rousseau se întreabă, inerent, în ce condiții ar fi posibilă păstrarea libertății originare și, implicit, coeziunea societății? Răspunsul dat este că voința socială ce realizează contractul social asigură înseși premisele instaurării democrației, corespunzând exigențelor de libertate ale oamenilor.

Rousseau, spre deosebire de Montesquieu, care subordona exprimarea populară unor corpuri intermediare în măsură să-i organizeze pe guvernanți, pledează pentru recursul fiecărui om la îndatoririle ce îi revin, respectiv la responsabilități. În absența acestora, ordinea politică este privată de însuși principiul legitimității sale.

Rousseau este conștient că educația morală nu înseamnă mai multă știință, ci mai multă virtute. Omul moral nu este eruditul, cumularul de cunoștințe științifice. De aceea, Rousseau se simte îndreptățit să critice raționalismul iluminist deoarece el nu vede legătura între folosirea rațiunii în procesul cunoașterii și conduita morală.

Rousseau consideră că rațiunii trebuie să i se alăture sensibilitatea, compasiunea pentru oameni. El a prefigurat, pe

fondul reabilitării emoțiilor și trăirilor profunde, interioare, un nou mod de exprimare a individualismului, a subiectivismului ce va furniza principalele repere ale gândirii sociale, politice și morale moderne.

### 3. Raționalismul kantian

**Immanuel Kant** (1724-1804) se detașează ca un reprezentant de vârf al idealismului filosofic, unul dintre cei mai mari gânditori din istoria omenirii, a cărui operă rivalizează, neîndoindu-se, cu scrierile corifeilor antici, Platon și Aristotel. Kant a avut ambiția titanică de a restaura imperiul rațiunii în ordine teoretică, dar și în sferă practică. El a readus în prim-planul atenției comunității filosofice probleme de crucială importanță: care este natura rațiunii?, care sunt condițiile validității și limitele cunoașterii?, ce principii orientează acțiunile umane?, cum trebuie orânduită lumea morală?

Kant a fost omul timpului său, dar a fost nu mai puțin un vizionar. Opera sa este marcată de contribuțiile teoretice a trei mari gânditori: Newton, Hume și Rousseau; primul a pus ordine în cunoștințele despre fenomenele naturii, al doilea a contribuit prin prisma unui empirism sceptic la regândirea rolului rațiunii, în vreme ce ultimul a prefigurat marile interogații în domeniul moralei kantiene.

Principalele lucrări ale lui Kant sunt: **Critica rațiunii pure**, **Critica rațiunii practice**, **Critica facultății de judecare**. În accepția kantiană, termenul de critică nu are un sens distructiv sau demolator, ci indică, mai curând, un efort de verificare și de căutare a certitudinilor, într-un sens ce ni-l amintește pe Descartes. Raționalismul epocii luminilor avea caracter de panaceu universal, fără ai se pune în discuție metoda, funcționalitatea și fără a se preciza posibilitățile de

exercitare astfel încât iluziile și erorile să fie excluse. Procesul cunoașterii i se relevă lui Kant ca o relație fundamentală între mecanismele spiritului și datele experienței. Cunoașterea este posibilă doar în limitele experienței, deși ea este prerogativa spiritului.

Cunoașterea - ca raportare la lumea fenomenologică - nu este doar produsul înregistrării caracteristicilor acestora de către simțurile noastre. Spiritul impune lucrurilor ce sunt percepute de intuiția noastră sensibilă cadrele lui proprii. Aceste cadre spirituale sunt apriorice. Timpul și spațiul sunt categorii apriorice ale rațiunii. Spiritul nu ia contact nemijlocit cu obiectele ca atare, ca lucruri în sine, ci cu ele așa cum i se prezintă lui. Cunoașterea se exercită asupra fenomenelor grație reprezentărilor preexistente, pe care spiritul însuși le construiește, aplicându-le acestora regulile sale proprii de funcționare. Kant propune deci o fenomenologie transcendentă care dezvăluie esența cunoașterii sau categoriile ce fac posibilă judecata științifică, sintetică, **a priori**. Scopul urmărit este ca rațiunea să se gândească și să se înțeleagă pe sine, subiectul ce filosofează devenind rațiunea înseși. Or, acest demers nu este posibil la nivelul empiric, al sensibilității. El va postula ca sursă a trăirilor sensibile, un lucru în sine ce va limita de o manieră exterioară și transcendentă fenomenele date în spațiu și timp, relativizându-le. Interiorizat, lucrul în sine devine pentru intelect **numen**, spre deosebire de **fenomenalitatea** sa exterioară. Rațiunea încetează să aibă margini, trasate din exterior, pentru a-și impune limite în mod immanent.

Drept urmare, viziunea kantiană asupra cunoașterii se va întemeia pe faptul că nu putem cuprinde decât o categorie definită, limitată de lucruri, având legătură cu experiența senzorială. Cunoașterea aceasta nefiind absolută, va depinde

de posibilitățile spiritului. O recunoaștere implicită a finitudinii rațiunii umane.

Capacitatea de cunoaștere - ca facultate de înțelegere - nu poate depăși cercul închis al experienței. De aici Kant deduce imposibilitatea metafizicii de a se constitui ca știință, de unde și suspiciunile în privința limitelor acesteia, dublate de impasurile teoretice ce au generat nesfârșite discuții și controverse filosofice.

Pe de altă parte, înțelegerea nu poate asigura relația cu obiectul în sine, prin cunoașterea realizată negarantându-se decât conformitatea ei cu propria structură. Astfel, orice cale de acces spre o cunoaștere absolută este blocată, evidențiindu-se o dublă limitare a rațiunii.

Pentru Kant, rațiunea umană este practică în esența ei, adică îndreptată spre acțiune în atingerea unor scopuri. Funcția sa nu este doar cunoașterea, care am putut constata că este inherent limitată, ci stabilirea legilor ce ghidează acțiunea umană. Rațiunea se relevă deci ca o facultate ce dictează regulile imperioase și netransgresive ale acțiunii și comportamentului.

Kant întemeiază principiile acțiunii pe anumite exigențe impuse în mod drastic de către rațiune. Morala devine în atari condiții nu o știință abstractă a fericirii, nu un fapt de cunoaștere aparte, ci o conformare în raport cu îndatoririle ce decurg dintr-un imperativ categoric. Omul nu-și împlinește condiția doar exercitându-se în procesul cunoașterii, ci asumându-și rigorile prescrise de o facultate ce-i conferă regulile după care va acționa, va deveni autonom, subiect activ și autorul propriilor sale legi.

Această condiție îl deosebește fundamental pe om de tot ceea ce îl înconjoară, de regnul animal și lumea fenomenelor naturale.

Dacă natura urmează cursul unei cauzalități potrivit căreia orice efect se raportează la o cauză externă ce-l explică, lumea morală își este suficientă sieși; omul se manifestă ca un agent autonom și o cauză a propriilor sale acțiuni. Este responsabil de ceea ce face și se refuză unei cauzalități exterioare. Nici o cauzalitate anterioară nu se poate substitui facultății sale de a decide; această capacitate, această vocație proprie omului nu se poate disocia de subiectul activ ce trăiește la modul absolut, în termeni imperativi, libertatea. Natura nu cunoaște libertatea, ea se supune determinismului strict. Omul este liber sau poate deveni liber în măsura în care se supune unor îndatoriri asumate. Libertatea se asociază deci unei finalități a acțiunii pe care omul o proiectează și o desfășoară în deplină cunoștință de cauză. Rostul rațiunii este de a-i fixa omului reguli precise ca acțiunea sa să aibă scop și sens, pentru a-l sustrage astfel unui univers contingent, al dezordinii și incertitudinii, în plan cognitiv și moral.

Dimensiunea libertății îi permite omului să înțeleagă că nu aparține lumii fenomenelor, că nu este prizonierul unui determinism rigid și implacabil, la nivelul datelor furnizate de simțuri. Prin legea morală, el se manifestă nu ca mijloc al unei voințe exterioare, ci necondiționat ca scop.

Spre deosebire de Descartes, Kant nu are pretenția de a demonstra existența lui Dumnezeu, dar îi sugerează necesitatea, caracterul imperativ, existența omului presupunând accesul la o lume ce transcende ordinea fenomenală. Limitele rațiunii ne îndreptătesc să presupunem că legitimitatea cunoașterii poate fi asigurată și prin alte mijloace, diferite de cele strict raționale, respectiv prin credință și revelație.

Filosofia lui Kant are ca tensiune interioară sesizarea unei dihotomii a rațiunii: rațiunea cunoscătoare și cea care formulează și impune legi. El a simțit însă nevoia să le

concilieze, **Critica facultății de judecare** fiind tocmai expresia acestui efort. În această lucrare, Kant tratează problema frumosului, a fundamentelor esteticii, își revendică dreptul de a repune într-o relație de corespondență și unificare facultățile spiritului și obiectul contemplat, tinzând spre o armonizare a subiectului cu obiectul.

Sistemul kantian, a cărui arhitectonică a uluit și nedumerit pe mulți, dar i-a încântat și convins pe alții, este întemeiat pe o riguroasă delimitare a puterilor rațiunii; rațiunea își revendică dreptul legitim de a plasa omul dincolo de universul sensibil, într-o lume suprasensibilă, transcendentă, libertatea fiind pașaportul ființei umane pentru un univers cu o ordine finală dezirabilă, în care aceasta să-și depășească limitările terestre.

# FILOSOFIA GERMANĂ ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

## 1. Triumful idealismului obiectiv

G. W. F. Hegel (1770-1831) marchează prin opera sa o adevărată revoluție în filosofie, reprezentând punctul culminant al afirmării idealismului în varianta sa „obiectivă”. Este reflexul în ordine spirituală al răsturnării revoluționare de la 1789. Principalele sale scrieri: **Diferența între sistemele lui Fichte și Schelling; Fenomenologia spiritului** (1807); **Știința logicii** (1816); **Prelegeri de filosofia istoriei** (1818-1828); **Prelegeri de estetică** (1820-1829); **Principiile filosofiei dreptului** (1821-1831).

Filosofia hegeliană este expresia unei voințe integratoare a realității sub semnul spiritului, un efort de totalizare a gândirii în procesualitatea sa istorică. Proiectul hegelian îmbrățișează întreaga istorie universală ca un **summum** al experienței omenеști, de la apariția subiectivității umane, ocultate de imediatitatea vieții naturale, până la desăvârșirea aventurii spiritului în lumea culturii ce s-a substituit progresiv lumii naturii. „Regatul spiritului” înglobează spațiul și timpul, natura și istoria. Aspirând spre o cunoaștere absolută, Hegel identifică ființa cu spiritul. Ființa nu mai este revendicată ca esență sau substanță transcendentă, inerentă cunoașterii. Ființa nu este un dat, ci produsul spiritului însuși. „Spiritualul este realul efectiv” afirma Hegel în prefața la **Fenomenologia spiritului**. Prin concept se revelează omului ființa, tot ceea ce ființează. Natura nu este

decât existență brută, exterioară și irelevantă. Ființa intimă a lucrurilor nu poate fi cunoscută decât prin medierea cunoașterii. Interiorizată prin conștiință, ea încetează de a fi altceva, opus sau străin spiritului, pentru a se identifica deplin cu acesta. Fenomenologia spiritului, reunificând subiectivitatea cu obiectivitatea, tinde să se constituie într-o ontologie. Totalitatea care se prezintă ca ființă este de fapt spiritul care se înțelege pe sine și se întoarce spre sine după ce se manifestă în exterioritatea spațiului și timpului istoric. Cunoașterea absolută, spiritul ce se autodetermină, forma și conținutul său deopotrivă, se prezintă ca reflexivitate pură.

Spiritul desemnează astfel totalitatea produselor culturale ale omului, materiale și simbolice, exteriorizarea gândirii ce emană din sine pentru a se obiectiva în universul natural. Gândirea nu este reprezentare, interioritate tăinuită, o virtualitate încă nedesfăcută. Gândirea există doar ca exteriorizare a spiritului. Este mișcarea prin care subiectul iese din sine, se scindează, se reifică și se opune lui însuși. Așa explică Hegel și procesul muncii și alienarea. Spiritul expandează în activitatea subiectului ce se întrupează în obiect, se regăsește în lumea istorică, înglobează mediul fizic, denaturându-l. Cronologia cuprinde însă în sine logica autodezvoltării spiritului, subiect și substanță a istoriei. Iar această mișcare coincide cu traiectul adevărului.

**Fenomenologia spiritului** realizează o sinteză retrospectivă a metamorfozelor sub care adevărul s-a relevat succesiv, de-a lungul istoriei universale. În teorie - filosofia, știința, religia - dar, nu mai puțin, în practică - morala, dreptul, politica, cele dintâi exercitând o condiționare asupra celorlalte.

Pentru Hegel există adevăr doar în, prin și pentru spirit. Cunoașterea urmează o mișcare de „interiorizare” a spiritului, trecând multifazial de aparenta unitate a realului,

pentru a pătrunde în ceea ce realmente există grație medierii gândirii, punând în lumină legile ce guvernează fenomenele exterioare. Știința este deci mișcarea prin care spiritul accede la adevărul naturii. Acest adevăr nu sălășluiește în natură, ci în afara ei, în spiritul ce reflectează asupra sa și o ia în stăpânire. Natura nu este o alteritate a spiritului. Este însuși spiritul ce se ignoră într-o ipostază somnolentă, în aparenta multitudine, poliformă a fenomenelor realului.

Filosofia lui Hegel marchează net sfârșitul unei tradiții filosofice, a dualismului ce contrapunea spiritul naturii și viceversa, subiectul obiectului sau invers. În **Enciclopedia științelor filosofice**, Hegel preciza: „spiritul presupune natura, al cărei adevăr este, prin urmare, și principiul ei absolut prim”.

Natura, ca experiență împărtășită ce-și conține propriul adevăr pe care spiritul îl decriptează, se dezvăluie prin „logos”. Ideile, conceptele, sistemele de gândire elaborate de rațiune fac ca fenomenele încremenite, mute să se reorânduiască după un principiu logic, să „grăiască”, relevându-și dimensiunea universală, participarea la totalitatea integratoare. Limbajul este o sublimare și, într-un fel, o suprimare a lumii sensibile, o elevație în sfera secundă, a spiritului. Realitatea se împlinește ca idee, în ceea ce s-ar chema „conceptul și realizarea sa”. Logosul este o întâmpinare a adevărului, este locul în care adevărul se constituie; iar în actul cunoașterii - ce se realizează în și prin limbaj - se împlinește existența însăși.

Prelegerile hegeliene despre filosofia istoriei reconstituie drumul spiritului de-a lungul devenirii universale. Istoria este privită de către Hegel ca totalitate, dincolo de aparențele mozaicate ale succesiunii evenimentelor. Trecutul este cercetat și restituit nu prin prisma relevării contingentelor, ci ca o confirmare a raționalității în acțiune; tot ceea ce

a fost, trebuia să fie. Timpul istoric se relevă ca dezvoltare a rațiunii. Istoria are deci sens, ea se derulează în virtutea unui plan superior, este teleologie pură.

Argumentul convingător la care recurge Hegel pentru a demonstra acest lucru îl reprezintă violența, care la origini domina societățile primitive și antichitatea; societăți în care statutul de cetățean era recunoscut doar pentru un grup minoritar de indivizi. La celălalt capăt al evoluției umanității, în vremea în care Hegel a trăit și a gândit, avem statul constituțional ce recunoaște libertatea și egalitatea membrilor săi, înfrânează violența și impune raporturi contractuale între indivizi, respectarea normelor de drept. Este vorba deci de un proces istoric de îngrădire și eliminare treptată a violenței instinctuale și de întronare a legii și rațiunii, acestea din urmă aflându-și întruparea în statul de drept.

Istoria universală ca atare se confundă deci cu istoria statului, înainte de apariția acestuia din urmă, societățile primitive, organizate în clanuri, triburi, fiind irelevante și realmente pre-istorice. Hegel face o trecere în revistă a formelor statale de organizare umană de la despozițiile orientale (China, Persia, India, Egipt) trecând prin cetățile grecești și Roma imperială. Hegel crede că, odată cu expansiunea creștinismului, se produce disjuncția între universalitatea statului și singularitatea subiectivă, chiar dacă Biserica s-a vrut o formă religioasă de stat. Reconcilierea acestora reprezintă în viziunea lui Hegel o misiune pe care lumea germanică trebuie să și-o asume, statul prusac constituind punctul terminus al unei întregi istorii obiectivate.

Filosofia hegeliană a dreptului vine să completeze discursul privind devenirea rațiunii în istorie. Hegel are ambiția de a regândi esența dreptului. Obiectul dreptului este considerat a fi „voința liberă”, iar destinația sa (potrivit paradigmei hegeliene a „conceptului și realizării lui”) este

libertatea: „sistemul dreptului este imperiul libertății realizate”. Dreptul este medierea prin care vrerea încetează de a mai fi o expresie a intenționalității singulare, o pretenție particulară, pentru a deveni un drept general recunoscut. Vrerea deci, în postură de putere (posibilă și permisă), coincide cu „o realitate în act a libertății concrete”.

Pentru Hegel dreptul - ca mediere a voințelor dispersate și antagoniste - care se contrapune violenței, care se reclamă ca principiu intangibil al voinței libere cu valoare generală, umană, este împlinirea libertății; voința triumfa ca libertate conștientă de sine.

Geneza dreptului este văzută de Hegel prin prisma a trei elemente constitutive: „**dreptul abstract**”, „moralitatea subiectivă” și „moralitatea obiectivă”, ce corespund fiecare câte unui moment de afirmare a voinței și care se subdivid în trei timpi, la rândul lor.

Primul moment corespunde recunoașterii proprietății private (în epoca romană). Voința se manifestă ca drept de posesie asupra lucrurilor. Proprietatea apare ca o relație contractuală, ce permite coexistența proprietarilor și schimbul de bunuri în spațiu și timp.

În al doilea moment, centrat pe „morală subiectivă”, accentul cade pe persoană, în ipostaza de sursă a acțiunii și mai puțin pe lucrul ce face obiectul posesiei. Este momentul în care voința se întoarce spre sine, smulgându-se din lumea lucrurilor. Din punct de vedere filosofic, această etapă coincide cu apariția conceptului de liber arbitru; conștiința de sine se răsfrânge în sine într-o interioritate nedefinită. Din perspectivă istorică, momentul corespunde dezvoltării societății moderne, în condițiile destrămării sistemului feudal, individul apărând ca agent economic și subiect moral. Această etapă se subdivide în trei secțiuni: „proiectul responsabilității”,

„intenția și bunăstarea”, „binele și certitudinea morală”.

Ultimul moment îl constituie afirmarea „moralității obiective” și el aduce rezolvarea conflictului perpetuu dintre **acțiune** (voința ca exteriorizare) și intenție (voința în forul lăuntric). Acest moment consacră existența voinței libere în statul modern și regroupează cele două momente anterioare. Omul este recunoscut ca subiect de drept, proprietar în sânul familiei, în sfera privată. El are drepturi ca individ și îndatoriri în sfera publică.

Statul îl înalță pe om la statutul lui civic, la rangul de cetățean. Este momentul universalului: omul nu este doar cel ce posedă și faptuiește ceva, ci în ipostaza de cetățean accede la ființa sa, transcende granițele sferei intime, private, ale familiei și chiar pe cele ale clasei sale sociale; își contopește voința liberă cu a semenilor lui în stat. Influența filosofiei hegeliene asupra contemporanilor și posterității a fost și rămâne copleșitoare.

Discipolii săi, tinerii hegelieni, între care s-au numărat Bruno Bauer, David Strauss, Ludwig Feuerbach și tânărul Karl Marx s-au desprins ulterior de magistrul lor. Hegel a fost contestat în epocă de Max Stirner (autorul lucrării **Unicul și proprietatea**) de pe pozițiile unui individualism exacerbat. Mai târziu, Friedrich Nietzsche, în **Considerații inactuale**, va duce până la ultimele consecințe revolta intelectuală împotriva hegelianismului, în special în ceea ce privește respingerea istoricismului acestuia.

Marea ruptură față de hegelianism o reprezintă însă critica întreprinsă de Marx în **Ideologia germană** și în lucrările ce au urmat, care a avut pretenția de a întoarce filosofia lui Hegel care stătea cu capul în jos, cu picioarele de pământ, recuperând dialectica din construcția idealismului obiectiv pentru a o asocia materialismului filosofic.

## 2. Filosofia vieții și apologia supraomului

**Friedrich Nietzsche** (1844-1900) este neîndoiește unul dintre cei mai fascinați dar și controversați gânditori a cărui operă, incomodă, greu de încadrat în canoanele interpretărilor postume, academizante și-a păstrat, în pofida denaturărilor și recuperărilor ideologice interesate, un mesaj tulburător; și, aceasta poate și datorită stilului poetic și aforistic practicat cu obstinație și virtuozitate de către acest filosof de geniu ce a modelat chipul spiritualității secolului al XX-lea. Influențat inițial de Schopenhauer și de Richard Wagner, Nietzsche a ilustrat încă din primele sale scrieri o solidă formație clasică, filologică, artistică. Lucrările sale au stârnit reacții împărțite: admirație, dar și adversitate. Debutul filosofic l-a constituit **Nașterea tragediei** (1872), urmată apoi de **Considerații inactuale** (1873-1876), **Omenesc, mult prea omenesc**, **Aurora** (1880-1881), **Știința voioasă** (1881-1882). Capodopera filosofică nietzscheană este **Așa grăit-a Zarathustra**. Alte cărți ce întregesc orizontul gândirii nietzscheene: **Dincolo de bine și de rău** (1887), **Genealogia moralei** (1888), **Cazul Wagner, Crepusculul idolilor, Nietzsche contra Wagner, Anticristul, Ecce homo** (1889).

Pentru Nietzsche, filosofia, de la Parmenide încoace, este prin excelență o ontologie metafizică. Ființa se caracterizează în primul rând prin transcendență, prin depășirea realității sensibile sau a naturii, pentru a se identifica fie cu idealul, fie cu binele. Ființa transcendentă este singura realitate stabilă, permanentă, eternă, ce ignoră schimbarea, devenirea, lupta, durerea, tot ceea ce suscită neliniștea umană. Calitatea ființei transcendente este dată de gândire, este conformă regulilor rațiunii. El decelează și condiția esențială a adevărului ca adecvare a cunoașterii și obiectului asupra

căruia aceasta se exercită. Edificiul metafizicii se întemeiază pe armonia prestabilită între real și exigențele umane. Idealismul însuși apare ca „un concept al moralei ca esență a lumii”. O astfel de ontologie alunecă imediat și inevitabil spre o teleologie și ființa-ideală tinde să coincidă cu Dumnezeu: „Simplu, transparent, în acord cu sine însuși, constant, mereu egal, fără a da înapoi, fără schimbare la față, fără văluri, fără formă: iată omul ce concepe o lume a ființei sub forma unui «Dumnezeu» după propriul său chip.”

Nietzsche resimte însă irepresibila nevoie de a surmonta această metafizică prin anihilarea lumii ființei. El procedează la o dublă critică: exegetică și genealogică, încearcă să demonstreze că interpretarea metafizică reprezintă o falsificare premeditată a filosofilor ce nu pot descifra fenomenele și operează cu proiecții himerice și fantasme. Metafizic nu este decât un discurs ce fabulează în jurul neantului și disprețuiește omul. Ea se străduiește să transforme categoriile rațiunii și normele practice în predicate transcendente ale „ființei”, pentru a imagina o altă lume, adulterată de o minciună vitală. Logica este o iluzie estetică, în măsura în care este subordonată vieții. Ea devine o otravă mortală de îndată ce este absolutizată.

O astfel de ontologie normativistă, morală, nu se dovedește a fi decât o „ideologie contra naturii”, grație căreia o formă de viață mediocră lucrează spre a-și impune dominația universală. Nietzsche nu intenționează să substituie propria filosofie vechii metafizici. Scopul său este de a produce o „răsturnare a valorilor” pentru a împiedica producția valorilor pe baza unei proiecții idealiste, readucând valorile umane în câmpul vieții terestre. Nietzsche definește ideologia drept un ansamblu de judecăți de valoare, care fixează normele de acțiune ale unei ființe vii ce încearcă să conformeze lumea propriilor sale interese.

Morala se prezintă deci, nu mai puțin, ca „un sistem de judecăți de valoare în relație cu condițiile de existență ale unei ființe”, conceptul primitiv al unei morale inferioare fiind măsura unei „idiosincrazii a decadenților” ce au ca intenție nemărturisită răzbunarea asupra vieții.

Originea ontologiei metafizice este decadența, o maladie ce a lovit drept în inimă civilizația europeană. El susține că la originea valorilor se află voința de putere (o voință deopotrivă unitară și scindată în două tendințe antagonice: voința vieții și voința neantului). Orice existență concretă relevă sau forță, adică o voință de putere ascendentă ce afirmă viața și realitatea sau slăbiciune, adică o voință de putere debilă, ce nu aspiră decât la repaus, capitulând în fața neantului.

Decadența nu se opune doar în termeni antagonici voinței de putere, ci se insinuează înlăuntrul firilor puternice, excitând dorințele, pornirile hedoniste, visarea leneșă, exaltă abandonarea luptei și a activității, refuză tensionarea vieții și realitatea însăși.

Denunțând decadența morală a lumii moderne, Nietzsche a provocat cea mai teribilă criză a culturii, criza nihilismului. Nihilismul este un concept unificator prin care se desemnează ansamblul metafizicii și mișcarea prin care valorile ce s-au impus de-a lungul istoriei au fost cele resignative, depreciate, ostile vieții.

Nietzsche identifică trei faze ale acestei tendințe autodistructive a umanității: „nihilismul activ” (născut odată cu monoteismul iudaic și creștinismul, ce situează mai presus de om un Dumnezeu unic și autotputernic căruia trebuie să i se subordoneze viața; existența este culpabilizată prin păcat și limitele omenești); „nihilismul reactiv” (pregătit de Descartes și iluminism, ce operează o critică radicală a fundamentelor teologiei și identifică adevărul cu explicarea rațională a lumii;

se perpetuează o altă formă de mitologie, a adevărului, consemnându-se triumful pozitivismului); „nihilismul pasiv” (corespunde înstăpânirii pesimismului în Europa - cultul filosofiilor orientale, decadența din mediile literare și artistice, nihilismul rusesc; este timpul neîncrederii, scepticismului în privința valorilor, dezgustului pentru viață și acțiune).

Critica genealogică făcută metafizicii și moralei nu este însă întregă fără necesara demistificare a voinței de cunoaștere. Adevărul este ocultat de ficțiune, având loc o falsă identificare a realului cu discursul pe care cunoașterea îl asociază obiectului ei de interes, cunoaștere ce se iluzionează că strânge în plasa conceptelor realitatea însăși. „Ființarea și cunoașterea sunt sferele cele mai contradictorii care există” - afirmă Nietzsche în Voința de putere. Nietzsche nu neagă achizițiile cunoașterii științifice și interesul ce-l prezintă descoperirile științei, ci divulgă caracterul fictiv al adevărului și ușurința cu care omul acordă încredere datelor veridice propuse de o nouă mitologie cognitivă. El supune unei critici severe trei noțiuni pe care se sprijină o astfel de mitologie: cea de cauzalitate, cea de finalitate și cea de substanță. Acestea le opune jocul voinței de putere - ce atestă propensiunea omului de a stăpâni fenomenele, haosul ce-l înconjoară, străbătut de forțe instabile.

O a doua țintă a criticii nietzscheene este metafizica subiectului, din care decurge psihologia, învederând limite similare oricărei științe. Subiectivitatea este redusă cel mai adesea la simplitatea unei substanței stabile, ca fundament al interiori tații. Dar, spune Nietzsche în Știința voioasă, „Conștiința noastră abia atinge suprafața, o sumedenie de lucruri scapă privirii noastre”. Conștiința este o construcție culturală, produsul lent și târziu al domesticirii animalului din om. Subiectivitatea este doar o multiplicitate ce-și

construiește o unitate imaginară, fiind însă privată de o voință autentică de a fi. Omul este într-o mai mare măsură o conștiință ce vrea să știe decât o conștiință care știe ce vrea.

La origine, morala era voință de putere, prin valorile morale viața autoevaluându-se și afirmându-și suveranitatea, dincolo de bine și de rău. Morala era și trebuie să redevină privilegiul celor puternici, însuflețiți de voință de putere afirmativă și creatoare. Trebuie resuscitat acest tip de morală împotriva celui împărțășit de ființele mediocre, slabe, de filistini și nevolnici ce se coalizează nu în spiritul atașamentului față de voința de putere, ci datorită resentimentelor ce-i macină și pe care vor să le generalizeze.

Astfel, morala comună, care aplatizează energiile vitale, care respinge voința de putere, proslăvește obediența gregară și conformismul de turmă trebuie depășită și vechiul om, produsul cultural al unei rele conștiințe, trebuie înălțat. Aceasta este învățătura lui Zarathustra și misiunea supraomului.

Reflecția care l-a condus pe Nietzsche la ideea supraomului a fost, neîndoielnic, generată de contactul cu ideile evoluționiste, epurate însă de încărcătura lor speculativă, îngust biologică, aflată la remorca darwinismului sau lamarckismului. Nu este vorba de fabricarea unei noi specii destinate să înlocuiască omul, ci de un proces de educare a celor mai înzestrate exemplare umane pentru a se înălța la condiția dionisiacă a unui spirit liber, încrezător și fericit în postura de stăpân al Pământului: un om care se autocreează prin voința de putere, depășindu-și limitele și luându-și în stăpânire propriul destin.

Voința de putere a supraomului este esențialmente creatoare. Supraomul exprimă, în concepția lui Nietzsche, adeziunea la ideea Veșnicei Reîntoarceri, a afirmării spiritului dionisiac caracterizat prin **amor fati**. Acesta este

„sintetic, totalizator, justificator”, eliberat de vinovății și regrete, de povara negativității; este gânditorul, creatorul, cel ce iubește într-una și aceeași persoană, într-un cuvânt stăpânul lumii.

De aceea, credem că tentativele de a desfigura mesajul filosofiei nietzscheene și de a-l atașa pe Nietzsche unor ideologii și practici iraționaliste, rasiste, antisemite, antiumaniste, precum au fost cele exemplificate de național-socialism sau pangermanism sunt abuzive. Nietzsche rămâne prin scrierile sale, prin influențele exercitate asupra unui întreg cortegiu de gânditori, un titan al filosofiei, un contemporan al nostru.

# **FILOSOFIA CONTEMPORANĂ**



# POZITIVISMUL

## 1. Fațetele și accepțiunile conceptului

O definiție generală a pozitivismului face trimitere cu necesitate la ceea ce îndeobște se desemnează prin sintagma „științe pozitive”. Pozitivismul este definit de Littré în **Dicționarul limbii franceze** (1863-1870) astfel: «Filosofia pozitivă: respectiv un sistem filosofic emanat din ansamblul științelor pozitive; Auguste Comte este fondatorul ei; acest filosof folosește cu precădere această expresie în opoziție cu filosofia teologică și cu filosofia metafizică».

O primă accepțiune a termenului vizează astfel **doctrina filosofică întemeiată de August Comte** și dezvoltată începând din 1822, împărtășită ulterior de grupuri restrânse dar semnificative de intelectuali din Europa și America pe parcursul secolului al XIX-lea (J. S. Mill, A. Bain, H. Spencer - în Anglia; E. Laas, F. Jodl și E. Diihring - în Germania; C. Cattaneo și R. Ardigo - în Italia; E. Renan și H. Taine - în Franța).

O a doua accepțiune privește deci pozitivismul ca **fenomen intelectual occidental**, ce a exercitat o influență notorie mai cu seamă după dispariția din viață a fondatorului doctrinei ca atare, nu numai asupra lumii filosofice și în general a celei academice, ci și în rândul reprezentanților unor profesii (medici, ingineri, industriași, juriști, politicieni).

O a treia accepțiune, mai largă decât cea strict **istoriografică**, acreditează o categorie culturală metaistorică punând accentul pe primatul epistemologic al științei asupra

filosofiei, religiei, artei și altor forme de conștiință, pe primatul practic al științei, potrivit căruia cunoașterea științifică este singura călăuză acceptabilă a acțiunii individuale și sociale, ideile conexe acestora fiind cele de control și progres. Progresul cunoașterii științifice a naturii și omului permite elaborarea de previziuni din ce în ce mai precise și deci un control tot mai mare - în perspectivă, total - al mediului natural și uman. În particular, controlul social poate fi considerat un rezultat previzibil al evoluției speciei umane în direcția unei cât mai complete integrări a funcțiilor sociale, dar și un obiectiv de urmărit în chip conștient și voluntar prin inginerie socială și politică, planificare economică și multe alte modalități.

## 2. Gândirea lui Auguste Comte

Orice analiză a pozitivismului se originează în opera lui **Auguste Comte**. Prima dintre cele două lucrări majore ale acestuia este **Cursul de Filosofie Pozitivă** (1830-1842); cealaltă, apărută între 1851-1854, este **Sistemul Politicii Pozitive**. Cursul se vrea o expunere detaliată, aspirând spre integralitatea patrimoniului de cunoaștere științifică a umanității și el îmbracă forma unui discurs despre diverse științe și discipline științifice (mecanică, matematică, științele naturale). Pentru Comte filosofia reprezintă „sistemul general al concepțiilor umane”, iar filosofia pozitivă este cea care-și aproprie instanța caracteristică a științelor naturale: pozitivitatea, „pozitivă” fiind astfel orice cunoștință întemeiată exclusiv pe observarea strictă a faptelor și „coordonarea” lor.

„Dacă este adevărat că o știință nu devine pozitivă decât întemeindu-se exclusiv pe fapte observate și a cărei exactitudine este în general recunoscută, este tot la fel de incontestabil (potrivit istoriei spiritului uman în toate direcțiile pozitive) că o branșă oarecare a cunoștințelor

noastre nu devine știință decât într-o epocă în care, prin intermediul unei ipoteze, leagă toate faptele ce-i stau la bază”.

Știința pleacă de la faptele observabile și definite în raport cu un observator deoarece orice fenomen se relevă întotdeauna ca o relație determinată între un obiect și un subiect. Pozitivismul trasează calea cunoașterii între două extreme: **obiectivismul absolut** (ce exagerează independența ordinii naturale) și **subiectivismul absolut** (ce respinge orice formă de viață colectivă). Dacă ordinea universală ar fi întru-totul obiectivă sau pur subiectivă - spune Comte - ar fi fost de mult timp sesizată de observațiile noastre sau emanată de concepțiile noastre.

În calitate de ipoteze confirmate prin observație, legile reale sau „faptele generale” decurg din subiectul (social) și obiectul înțeles ca fapt particular sau ca fapt general (legea sa) de către respectivul subiect. Ca și Hume, Comte îndepărtează cercetarea de cauzalitate.

În demersul său, Comte mizează pe două descoperiri filosofice principale: legea celor trei stadii și clasificarea științelor. Cea dintâi este o generalizare filosofică a caracteristicilor evoluției intelectuale a omenirii. Orice știință presupune trecerea prin următoarele stadii: **teologic** (în care fenomenele ce constituie obiectul cunoașterii sunt considerate manifestări ale voinței sau activității unor entități supranaturale - ex. Dumnezeu); **metafizic** (în care divinității i se substituie principii abstracte - ex. natura); și, în fine, ultimul stadiu, **pozitiv** (în care fenomenele nu mai depind de principii absolute, căutându-se conexiunile lor sistematice, constante, regulate, exprimate de legi necesare).

Stadiul pozitiv al unei științe înseamnă depășirea anumitor presupozitii și reziduuri teologice și metafizice, care nu pot fi înlăturate, însă, cu totul. Dezvoltarea științelor nu se realizează de o manieră cauzală. O știință, pentru a se dezvolta, are nevoie de concepte și principii proprii altei științe (fizica

are nevoie de astronomie, chimia de fizică ș.a.m.d.). Excepție face însă matematica, știință caracterizată printr-un mai mare grad de abstractizare și care constituie fundamentul tuturor celorlalte științe. Utilizarea unei științe ca instrument al unei științe ulterioare determină finalitatea și sensul științei anterioare. Pentru Comte de exemplu, sensul matematicii este definit de utilizarea acesteia în formularea legilor astronomiei, fizicii etc.

Obiectul cel mai complex este omul. Științele naturale nu-și pot avea finalizarea fără înțelegerea omului. Dar, așa cum avea să constate Comte, știința omului (sociologia, potrivit termenului acreditat de el) nu ajunsese încă la un stadiu pozitiv. Ea era încă dominată de teologie (adică de interpretările de factură religioasă vizând societatea și destinul omului) și de metafizică (adică de doctrinele politice ale raționalismului, gravitând în jurul conceptului de drept natural). Comte și-a propus să facă deci din sociologie o știință pozitivă. Constituirea sociologiei pozitive presupunea formularea de legi necesare oricărei societăți umane și dezvoltării sale istorice, ceea ce va avea drept consecință o graduală și implacabilă transformare a societății în conformitate cu principiile pozitive.

Fiecărei faze determinate de dezvoltare intelectuală a umanității îi corespunde (nu într-o manieră rigidă și univocă) o formă determinată de organizare a societății. Altfel spus, modul de gândire al oamenilor într-o epocă dată se exprimă în chip caracteristic prin produsele sale culturale, se traduce prin prevalența anumitor instituții economice, sociale, politice.

Astfel, stadiului teologic îi corespunde **organizarea militară a societății**; stadiului metafizic (care este o fază de tranziție) îi corespund instituțiile create de revoluția franceză, iar stadiului pozitiv îi corespund societatea industrială. După opinia lui Comte, aceasta din urmă, era deja la vremea respectivă o realitate: mari complexe de producție, uriașe

concentrări de capital încep să evidențieze de acum un caracter public, guvernele fiind tot mai mult nevoite să-și subordoneze acestora politicile preconizate.

Cu toate acestea, constituirea unei societăți industriale organice (respectiv realizarea unui sistem coerent de instituții de producție și schimb și identificarea lor deplină cu instituțiile politice) este împiedicată de supraviețuirea unor instituții anacronice - cum sunt monarhia, biserica, corpurile reprezentative ce-și găsesc legitimitatea într-o știință a societății încremenită, retrogradă, în care ideile teologice și metafizice încă primează.

Constituirea sociologiei pozitive va spulbera repede aceste reziduuri ale trecutului; va determina un consens fără precedent în jurul noii ordini sociale și al doctrinei pe care aceasta se întemeiază.

Spiritul critic, care în faza metafizică se răzvrătise contra preceptelor teologice și instituțiilor militare și teocratice, va avea de acum înainte o nouă rațiune de a fi în noua societate; cunoașterea pozitivă va preîntâmpina producerea unor eventuale deviații, iar „libertatea de conștiință” își va pierde orice semnificație, întrucât nu există libertate de conștiință în astronomie sau matematică și nu există alternative legitime în raport cu gândirea pozitivă, concluzia firească a ei fiind tocmai doctrina socială nouă, sociologia pozitivă.

În privința caracteristicilor instituționale ale noii ordini sociale, discursul lui Comte este concomitent o predicție și un program. Există, în fapt, o mișcare spontană, în sensul constituirii sociologiei pozitive și al deplinei liberalizări a societății. Dar există și o exigență de direcționare sistematică a acestei mișcări. În noua ordine, consensul social este asigurat de caracterul pozitiv al acestuia, dar este necesar ca el să fie garantat împotriva „stimulărilor vicioase”, care sunt limitabile, dar nu întru-totul suprimabile. De aceea, este nevoie de o operă de educație

universală, de o acțiune de disciplinare publică și privată, care să contribuie la instituirea unor habitudini puternice bazate pe înțelegere și sensul solidarității sociale; ceea ce Comte numește „religia umanității”.

Această misiune educativă, reglatoare și punitivă -când este cazul - revine puterii spirituale care va fi deținută de filosofi pozitivi, depozitari ai gândirii științifice. Oamenii vor fi învățați să trăiască, în chip firesc, altruist.

„Adevărata filosofie își propune să sistematizeze pe cât posibil întreaga existență umană, individuală și mai ales colectivă, contemplată deopotrivă în trei ordini de fenomene ce o caracterizează, idei, sentimente și acțiuni” avea să conchidă A. Comte la sfârșitul carierei sale filosofice.

### 3. Pozitivismul post-comtian

Opera lui Comte a exercitat o puternică influență în epocă. În Anglia, ideile comtiene au fost îmbrățișate cu accente specifice de **John Stuart Mill**. În lucrarea acestuia, **Sistemul logicii** (1843), conexiunea între primatul epistemologic și primatul practic la nivelul cunoașterii științifice este evidentă, iar concepția filosofului englez despre istorie este în substanță similară celei lui Comte. Ca și Comte, Mill susține că activitatea intelectuală, chiar nefiind forța socială majoră, se relevă ca motor al progresului. Există legi ale istoriei care depind de legile naturii umane și determină o ordine fizică a procesului istoric. Sociologia este știința acestor legi. Chiar și în lucrările de maturitate, consacrate lui Comte, Mill continua să accepte legea celor trei stadii și clasificarea științelor.

Pe o poziție întrucâtva analogă lui Mill s-a situat, în Franța, **E. Littré**, filolog și intelectual preocupat de „diferite domenii teoretice”, unul dintre animatorii „societății pozitiviste” create de Comte, care a contribuit într-un fel la

răspândirea doctrinei acestuia și la apărarea memoriei lui, dar care din motive politice s-a separat la un moment dat de tabăra pozitivistă.

Pozitivii au salutat cu fervoare revoluția de la 1848 din Franța, întrucât vedeau în instituția monarhică o relicvă tipică a vechii societăți. Lovitura de stat a lui Ludovic Bonaparte din decembrie 1851 i-a divizat însă în scurt timp pe pozitiviști. Comte cauționa într-o anumită privință „republica dictatorială”, văzând în aceasta un pas înainte pe calea instaurării unei ordini pozitive. Littré și adepții săi împărtășeau un alt punct de vedere, considerând lovitura de stat o tentativă de restaurație monarhică. Comte salutase inițiativa lui Ludovic Bonaparte de reducere drastică a ponderii și influenței corpurilor reprezentative (instituții, după opinia sa, vetuste și metafizice). Pentru Littré, viitorul Napoleon al III-lea era moștenitorul lui Napoleon I, al cărui rol reacționar Comte îl stigmatizase în **Cursul de Filosofie pozitivă**. Disidența lui Littré s-a extins apoi asupra întregii filosofii „religioase” a **Sistemului** comtian. Pozitivismul pe care Littré a continuat să-l profeseze cu succes (în paginile revistei **Philosophie positive** fondată în 1867 și condusă de acesta până la moarte) este parte integrantă a unei tradiții filosofice, radicale, anticatolice, științifice ce avea să se manifeste în Franța în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Societatea pozitivistă a comtienilor „ortodocși”, fideli spiritului și literei fondatorului doctrinei, a supraviețuit sciziunii produse de Littré, dar influența sa a fost mai puțin pronunțată și durabilă. Pozitivii francezi cei mai iluști, **Ernest Rénan** și **Hypolite Taine**, nu s-au arătat prea atașați de „Biserica umanității”. De o influență relativ specifică a pozitivismului comtian se poate vorbi mai curând în cazul sociologilor **Emile Durkheim** și **Lucien Levy-Bruhl**.

Durkheim era adeptul ideii că sociologia pozitivă este posibilă în măsura în care se procedează la o cunoaștere neutrală a societății, iar faptele sociale sunt tratate ca lucruri,

îndeplinindu-se condiția primordială a separării subiectului de obiect în cadrul cercetării. Durkheim era de acord și cu teza comtiană potrivit căreia orice formă de consens social are o bază religioasă. Pentru Durkheim, religia este o reprezentare mitică pe care societatea și-o construiește despre sine; aceasta face posibilă unitatea societății și, în același timp, este o celebrare a ei.

O altă figură marcantă a pozitivismului englez a fost Herbert Spencer. Într-una din primele sale lucrări **Progresul. Legile și cauzele sale** (1857), Spencer a enunțat o teză evoluționistă întemeiată pe principiul că „orice forță activă produce mai mult decât o mutație, orice cauză mai mult decât un efect”. Procesele de transformare a energiei originare dau loc unei pluralități de consecințe, astfel încât evoluția este esențialmente diferențierea unei realități omogene inițial. În cazul organismelor vii, diferențierea îmbracă forma modificării indivizilor datorită condițiilor naturale în care trăiesc. Rezultatul evoluției este astfel o adaptare din ce în ce mai mare a constituției organismelor la condițiile de mediu. Ceea ce se numește „progres” este tocmai adaptarea produsă în urma diferențierii. Și în cazul societății, progresul/nu constă în diferențierea activităților și a produselor în raport cu uniformitatea inițială, ci este dat de transformările structurale pe care aceasta le face posibile, respectiv diversificarea funcțiilor sociale. De notat că Spencer a folosit pentru prima dată termenii de „structură” și „funcție” în acest sens. Spencer și-a revendicat în egală măsură cu **Darwin**, după apariția lucrării acestuia **Originea speciilor** (1859), paternitatea ideii de evoluționism. Conceptul de selecție naturală, precum și cel de supraviețuire, acreditate de Darwin, au fost aplicate de Spencer la analiza societății, dând astfel naștere unei teorii sociologice originale, distincte. Ca și Comte, Spencer gândea societatea în analogie cu organismul. Și societatea, ca și natura, face obiectul unui proces de diferențiere și integrare, ghidat pe de o parte de adaptarea comunității la ambientul

natural în care trebuie să supraviețuiască, pe de altă parte, de adaptarea individului la viața socială. Succesul în adaptare este singurul parametru de evaluare a indivizilor și comunităților. „Neadaptatii” sunt cei învinși în lupta pentru existență. Elitele sociale care din când în când se ridică sunt de fapt constituite din învingători, adică din indivizi ce au știut să se adapteze la viața socială. „Dinamica socială”, astfel concepută de Spencer este un proces gradual, obiectiv care nu poate fi accelerat.

Reformismul social, indiferent de intenții, generează fenomene de frustrare, deoarece pretinde să domine din exterior un proces natural. Este absurdă și tentativa de ameliorare a condițiilor unor persoane de joasă speță sau marginalizate, ca și încercarea de a reda viață unor specii pe cale de dispariție. La fel de absurde sunt și pornirile vizând limitarea sau reglarea competiției sociale. Ceea ce se cheamă „bine” nu este un criteriu de valoare exterior dinamicii sociale, ci se identifică astfel cu adaptarea; binele maxim din punct de vedere social nu este altceva decât adaptarea deplină a individului la viața socială.

Spencer ajunge, pe o altă cale, la aceeași concluzie cu Comte: moralitatea socială coincide cu integrarea socială și rezultă din adecvarea societății propriilor sale legi, pe care sociologia nu le inventează, dar le descoperă.

Demn de semnalat este și faptul că teoria lui Spencer este indisolubil legată de tezele eredității caracterelor dobândite (lamarckismul); evoluția nu derivă din supraviețuirea indivizilor mai bine adaptați mediului, ci din adaptarea, transmisă ereditar, a indivizilor originar neadaptați.

#### 4. Mach și originile neopozitivismului

Un episod semnificativ în istoria pozitivismului european îl reprezintă contribuția teoretică a lui **Ernst Mach**.

La prima vedere, pozitivismul lui Mach are puține în comun cu acela al lui Comte sau Spencer. Fizician ca formație, Mach a reflectat profund înainte de toate asupra cercetărilor proprii și filosofia sa este una a științelor naturii, fără implicații sociologice directe și cu atât mai puțin politice. Piatra unghiulară a epistemologiei sale este un senzualism radical (avându-se în vedere că unitatea epistemică este senzația, în raport cu care este reductibilă orice cunoștință) ce se revendică pe de-a-ntregul din tradiția empirismului radical al lui Berkeley și Hume. În „monismul său neutral”, Mach, care nu dorește nici un compromis cu materialismul și spiritualismul, recuperează o idee importantă a lui Comte. Concepția sa despre știință are conotații pozitivistice. Funcția științei este de a ne orienta experiența, permițându-ne recursul la previziune și controlul condițiilor acesteia. Progresul științific constă în integrarea câmpurilor din ce în ce mai vaste ale experienței în cel al științei, dar în același timp are loc integrarea în câmpul științei a unor evenimente neconsemnate și neprevăzute. Acest evoluționism epistemologic reprezintă o aplicație conștientă a teoriilor lui Darwin și Spencer. Pozitivismul istoric machian se subsumează totodată politicii sale antimetafizice: științei i se asociază întrucâtva concepte metafizice (precum cele newtoniene de spațiu și timp absolut) ce nu exprimă relații determinate între fenomene observabile (sau măcar defnibile în termeni de senzații) și trebuie deci eliminate ca non-științifice. În contextul acestei polemici se afirmă și alți teoreticieni de orientare pozitivistă. Elementul lor de referință este „viguroasa tradiție empirică” a lui Hume, Mill, Comte și Mach. Mentorul lor este Mach, cel ce a pus bazele **Cercului de la Viena**. Istoria neopozitivismului și dezbaterile în interiorul acestui curent filosofic coincid în mare măsură cu reflecția asupra condiției științei în secolul al XX-lea. Nucleul original al Cercului de la Viena (din „care făceau parte între alții Schlick, Rudolf Carnap, O. Neurath, H. Hahn, G. Bergmann, H. Feigl, K. Gödel, V. Kraft,

F. Waismann) își revendică o moștenire pozitivistă, caracterizată prin ostilitatea față de metafizică și empirie, fiind de reținut totuși faptul că o diferență fundamentală între vechiul și noul pozitivism constă în aceea că metafizica nu mai este considerată falsă, ci lipsită de sens. De fapt, potrivit unei argumentări invocate de Carnap de mai multe ori la începutul anilor '30 ai secolului trecut, caracteristica metafizicii speculative este de a voi să extragă o cunoștință de tip factual pe cale logico-deductivă; enunțurile metafizicii pretind că relatează despre realitate, nefiind (ca nonfapte nu sunt) aserțiuni relative la fapte decurgând din experiență; ele sunt irelevante din punct de vedere științific. Metafizica se declară a fi cunoașterea nonempirică a realității. Cu toate acestea, nici o cunoaștere nu se realizează deoarece propozițiile cu sens care nu sunt enunțate empiric sunt propozițiile logicii. Potrivit unei afirmații conținute în **Tractatus logico philosophicus** al lui Ludwig Wittgenstein, un alt membru de seamă al Cercului de la Viena, propozițiile logicii sunt tautologii, adică propoziții lipsite de conținut informativ. Ele nu spun nimic despre lume (de exemplu, „dacă aceasta este o carte, aceasta este o carte”). Astfel, enunțurile pe care logica admite să le infereze nu sunt decât reformulări, fără nici o adăugire, ale enunțurilor din care au fost inferate. Întrucât logica nu este un organ de cunoaștere nici o nouă cunoștință nu poate fi dedusă. Ca urmare, acea parte a metafizicii ce nu constă din aserțiuni privind fapte ale experienței (reductibile la aserțiuni despre experiențe elementare, ca senzația unei culori) sau din reformulări echivalente unor mijlociri nu poate să fie sesizată. Nesesizarea enunțurilor metafizice se identifică deci cu nonverificabilitatea lor: „sensul unui enunț este metoda verificării sale”. Nu există circumstanțe empirice certificabile în măsură de a atesta adevărul sau falsul unui enunț metafizic, în primul lor program făcut public (1929), membrii Cercului își propuneau să confere metafizicii raționalitate din punct de vedere nu numai logic, ci și sociologic. Prin aceste

două ultime aspecte neopozitivismul se relaționa cu Freud și marxismul. Neopozitivismul își demonstrase îndeajuns adversitatea sa față de psihanaliză și marxism și prin programul din 1929 el încerca să-și prezinte explicit punctul de vedere polemic față de lupta politică a proletariatului.

Interesul accentuat pentru teologie și metafizică, constatabil în Europa anilor 20 ai veacului al XX-lea se datora, potrivit neopozitivistiilor, accentuării tensiunilor sociale. Adepții stătu **quo-ului** căutau sprijin pe terenul metafizicii tradiționale; din contră, cei ce se orientau în direcția schimbării sociale își întemeiau opțiunea pe științele empirice. Masele sunt socialiste, empiriste și antimetafizice; materialismul metafizic al trecutului cu pretenții de sinteză filosofică putea fi depășit de „concepția științifică a lumii”, adică de neopozitivism.

Unul dintre reprezentanții marcanți ai Cercului, **O. Neurath**, a încercat să demonstreze coincidența dintre punctul de vedere al clasei muncitoare și cel al științei pentru a pune de acord marxismul cu neopozitivismul. Această tentativă era consonantă în epocă, lucru interesant de subliniat, cu cele ale hegeliانو-marxiștilor, Karl Korsch, autor al unei lucrări **Marxism și filosofie și Georg Lukàcs**, autorul cărții **Istorie și conștiință de clasă**.

Sub presiunea persecuțiilor naziste, Cercul de la Viena s-a destrămat. Mulți dintre membrii săi au fost nevoiți să emigreze, abandonându-și preocupările inițiale. Între ei au apărut diferențieri de vederi și disensiuni. Pentru unii, ideea unei științe unificate era înțeleasă ca o nevoie de restabilire a canalelor de comunicare între diverse discipline, utilizându-se noile instrumente ale logicii pentru a clarifica și „traduce” diversele limbaje și implanturi conceptuale. Pentru alții, știința unificată era în fond însăși filosofia, sau altfel spus, filosofia științifică: o viziune a lumii unitare și verificate sub toate aspectele.

Neopozitivismul a fost supus unor aspre critici din partea marxiștilor. Cornforth și Lukâcs nu s-au limitat de relua acuza de idealism epistemologic a lui Lenin (Materialism și empiriocriticism, 1909), lansată la adresa lui Mach și a discipolilor săi ruși. Ei au adăugat că limitarea rațiunii operată de neopozitiviști priva acțiunea de orice bază rațională.

H. Marcuse a mers chiar mai departe și a suspectat toate formele de gândire atașate de „analizele limbajului” (chiar cele neavând o „ereditate” neopozitivistă) de a discredita orice formă de acțiune vizând modificarea existenței.

A face din fapte criteriul de semnificație al limbajului echivala pentru Marcuse cu a obliga limbajul să existe; „experiența” ce trebuie să constituie canonul limbajului este o experiență limitată și lipsită de control social. Prin ea vorbește individul mutilat și abstract care experimentează (și exprimă) doar ceea ce îi este **dat** (în sens strict literal). L. Kolakowski a definit neopozitivismul (și chiar pozitivismul - ce a făcut obiectul analizelor sale) „un act de evaziune de la îndatoriri travestit prin definiție în conștiință... în proiect de existență care urmărește evadarea”.

Alte interpretări critice ale neopozitivismului, precum cea a lui F. Barone, au insistat asupra noneliminabilității dimensiunii filosofice (în sens tradițional) a înseși reflecției asupra științei. Nu numai că neopozitiviștii n-au reușit să demonstreze de o manieră convingătoare ilegitimitatea unei reflecții filosofice autonome, dar înseși dezvoltările lor teoretice au evidențiat resurecția unor probleme strict filosofice: de exemplu, descoperirea dimensiunii pragmatice a analizelor limbajului (înțelegerea unui limbaj reclamă înțelegerea condițiilor sale concrete și istorice de manifestare la nivelul unei comunități umane) a readus pe prim plan exigența unei analize filosofice a experienței.

## 5. Bilanțuri și perspective

Interpretările „interne” ale neopozitivismului pot fi împărțite în două mari tipuri de prestații: bilanțuri și perspective. Despre prima categorie, s-a vorbit până acum în cea de a doua categorie poate fi inclus V. Kraft care reține ca un element de originalitate a neopozitivismului, respectiv al pozitivismului ideea unei științe unificate traducând problematica filosofică a unei viziuni unitare a lumii. O viziune totuși diferită de cele ale sistemelor speculative ale trecutului, care fantazează dar nu sunt forme universale de cunoaștere a lumii reale.

Pentru un alt exponent al Cercului de la Viena, H. Feigl, lupta cu speculația metafizică rămâne meritul istoric al neopozitivismului; chiar parțial asimilată de către comunitatea filosofică, lecția sa a generat un notabil grad de liberalizare a gândirii, în special în ceea ce privește filosofia științei.

În alți termeni, tezele originare ale neopozitivismului au fost supuse criticii și abandonate în forma lor mai radicală. Aceasta nu a însemnat o reîntoarcere la metafizică contra căreia filosofia a fost de fapt „vaccinată” de către neopozitivism.

Este cert faptul că filosofia, ca și neopozitivismul, nu pot nega o „fecunditate” dobândită de o mare parte a cercetărilor ce au influențat epistemologia internă a tuturor științelor. Această fecunditate nu poate fi altminteri identificată cu capacitatea de a consimți la o libertate de mișcare cvasi-infinită în interiorul schemelor conceptuale date (cristalizate într-un limbaj filosofic din ce în ce mai mult invadat de elemente „tehnice”, ce amintește **mutatis mutandis** de limbajul scolastic târziu).

Cu toate acestea, în cazul științelor umane, progresele înregistrate pe linia comprehensiunii de sine nu pot fi disociate de perfecționarea capacității lor de a înțelege lumea omului.

# FILOSOFIA MARXISTĂ. MATERIALISMUL DIALECTIC ȘI ISTORIC

Doctrina ce poartă numele unuia doar dintre fondatorii săi (Marx și Engels) și care a avut pretenția de a-și depăși condiția de sistem filosofic, concepție politică și economică pentru a deveni un instrument de transformare a lumii și societății - marxismul - a fost poate singura teorie care a aspirat să devină practică. Ea a eșuat însă în cele din urmă într-o ideologie osificată, justificând un mecanism economic contraproductiv și un regim politic opresiv.

**Karl Marx** (1818-1883) și **Friedrich Engels** (1820-1895) sunt recunoscuți și de discipolii și de adepții lor, dar și de adversarii cărora li s-au opus sau care s-au opus ideilor lor, timp de mai bine de un secol după moartea lor, drept întemeietorii a ceea ce avea să se numească **materialismul dialectic și istoric**.

Inițial, Marx a fost membru al cercului hegelienilor de stânga, un jurnalist cu idei democratic-revoluționare, care sub influența prietenului său de idei, Engels, s-a apropiat de problematica economiei politice, a dezvoltării capitalismului și emergenței clasei muncitoare.

Principalele lucrări ale lui Marx sunt: **Diferența între filosofia naturii la Democrit și Epicur** (1841) - teză de doctorat, **Contribuții la problema evreiască** (1843), **Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului** (1843), **Manuscrisele economico-filosofice** (1844), **Muncă salariată și capital** (1849), **Luptele de clasă din Franța** (1850), **18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte** (1852), **Salariu, preț, profit** (1865), **Capitalul** - 3 vol. (1867, și postum 1885, 1894); în colaborare cu Engels: **Sfânta familie** (1844), **Ideologia germană** (1845),

**Manifestul Partidului Comunist** (1847). Lui Engels i se datorează lucrările: **Situația clasei muncitoare din Anglia** (1845), **Anti-Dühring** (1878), **Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane** (1888).

Deși l-au acreditat și paternitatea acestuia le este unanim recunoscută, termenul de materialism istoric a fost inventat de Joseph Dietzgen, un muncitor german, contemporan cu Marx și Engels.

## **1. De la concepția asupra istoriei la materialismul dialectic**

Doctrina marxistă a fost mai întâi o știință căreia Marx i-a dat numele de materialism istoric. În **Capitalul**, aceasta este prezentată sub o formă sistematică, reductibilă la următoarele enunțuri: ea se definește în raport cu un obiect material; ea determină limitele legilor ce permit constituirea acesteia în obiect de cunoaștere: obiectul ei nu este „istoria” - în sens empiric - evoluția societăților omenești, „trecutul” lumii, ci ansamblul modurilor de producție trecute, prezente și viitoare, funcționarea și formele de trecere de la unul la altul.

Marx spunea că „modul de producție al vieții materiale condiționează procesul vieții sociale, politice și intelectuale în general”. Chiar dacă Marx a încercat să se delimiteze radical și complet de unul dintre precursorii săi într-ale filosofiei, Hegel, opera sa poate fi privită și ca o resuscitare a filosofiei hegeliene a istoriei „conștiință de sine a prezentului” ce-și revendică istoricitatea absolută, având drept conținut obiectiv epoca pe cale de a se naște („societatea comunistă” a viitorului).

Raporturile materialismului istoric cu filosofia s-au dovedit a fi tensionate din start. Materialismul istoric nu este o filosofie a istoriei întrucât s-a străduit să suprimă filosofia. Această suprimare a fost interpretată succesiv ca realizare și limitare a filosofiei.

Realizarea filosofiei are loc prin acțiune politică. Filosofia proletariatului se împlinește prin practică. A se vedea în acest sens Teza a 11-a asupra lui Feuerbach: „Filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în diferite chipuri, important este însă a o schimba”.

Lichidarea filosofiei este manifestă ca tentativă în lucrarea **Ideologia germană**, unde Marx și Engels își reglează conturile cu filosofii ce i-au precedat. Reduse la o condiție ideologică, **summum** de idei distorsionate și pernicioase, generatoare ale unei false conștiințe, sistemele filosofice ale trecutului nu au decât o funcție justificatoare a intereselor de clasă ce le subîntind, reprezentând o sursă de alienare politică și morală.

În textele de maturitate, Marx și Engels ajung la concluzia că filosofia nu trebuie suprimată ci limitată.

Engels avea să remarce: „Concepția marxistă a istoriei pune capăt filosofiei în domeniul istoriei, tot așa cum concepția dialectică a naturii face inutilă și imposibilă orice filosofie a naturii... Nu-i rămâne filosofiei evacuate din natură și istorie decât domeniul gândirii pure, în măsura în care în aceasta subzistă încă necesitatea cunoașterii legilor procesului însuși al gândirii, adică logica și dialectica.”

Conținutul materialismului dialectic poate fi rezumat grație câtorva enunțuri elementare. Primul dintre acestea se referă la faptul că istoria filosofiei este determinată de lupta între două tendințe, două tabere adverse: materialismul și idealismul. Diversitatea din câmpul filosofiei, în toate timpurile, este doar o aparență. Ea disimulează o contradicție fundamentală între două principii de structurare și explicare a complexității lumii reale și a gândirii. Ceea ce permite înțelegerea istoriei filosofiei rezidă deci în contradicția dintre principiul idealist și cel materialist și nicidecum în confruntarea dintre diferitele construcții doctrinare. Existența însăși a filosofiei - ca sistem - este efectul dominației exercitate în timp de principiul idealist asupra celui materialist. Revanșa istorică și dominația punctului de vedere

materialist asupra celui idealist - odată cu apariția materialismului dialectic - va conduce, probabil, prefigurează clasicii marxismului, la dispariția filosofiei ca sistem, dând naștere unei noi forme, radical diferite de toate celelalte din trecut de filosofie: filosofia praxisului revoluționar.

Cele două principii amintite reflectă în ultimă instanță punctele de vedere diferite ale unor clase sociale antagonice, ceea ce favorizează revelarea unei stări recurente: de-a lungul istoriei omenirii, văzută ca succesiune a societăților scindate în clase antagoniste, în sânul cărora se manifestă tensiuni și conflicte sociale, există o contradicție fundamentală care nu se rezolvă, așa cum își imagina Hegel printr-o conciliere a contrariilor și care stă la baza luptei pe planul ideilor. O sinteză din elemente compozite ale celor două orientări și principii nu ar fi totuși decât o altă formă, camuflată, de idealism. Lupta filosofică nu cunoaște compromis și reprezintă, în domeniul teoriei, o confruntare acerbă a unor puncte de vedere partizane, aparține chiar, cum avea să remarce Lenin.

Materialismul constă în afirmarea primatului și independenței realului în raport cu cunoașterea și preeminenței existenței în raport cu gândirea.

Lumea este materială și constituie singura realitate. Gândirea este ea însăși un proces material; nu apare și nici nu se dezvoltă într-un mediu autonom și nu are sens decât în raport cu alte procese materiale al căror reflex este în calitate de cunoaștere.

Deci realul este independent de conștiință, subzistând în sine, în afara acesteia din urmă. Dar materialismul dialectic nu instaurează o nouă formă de dualism: de o parte existența, de cealaltă conștiința. Independența existenței în raport cu conștiința nu presupune însă și reciprocă, respectiv conștiința nu este independentă față de existență, aparține existenței prin formă și conținut. Materia este anterioară gândirii. Această teză fundamentală a materialismului are valoare absolută, dar categoria filosofică de materie nu trebuie să fie confundată cu

conceptele de materie elaborate de-a lungul istoriei științelor naturii și a căror validitate este totdeauna relativă, ținând de stadiile cunoașterii. O astfel de categorie este inseparabilă de transformările înregistrate la nivelul cunoașterii naturii și societății. Ea permite reprezentarea a ceea ce cunoașterea învederează ca absolut: **obiectivitatea** - care se manifestă în etapele sale succesive, relative.

Noțiunea de reflectare - ca mediere între cunoaștere și existență - nu introduce însă o categorie filosofică suplimentară. Această noțiune exprimă atât exterioritatea existenței în raport cu conștiința, cât și interioritatea conștiinței în raport cu existența. Ea nu trebuie interpretată în mod mecanic, nu semnifică nici că, respectiv conștiința imită existența, reproducând-o **ad litteram**, nici că ar fi un reflex automat al acesteia. Există un ecart, o diferență între termenii pe care-i identifică și mediază. Lenin avea să constate că: „Imaginea poate reflecta mai mult sau mai puțin fidel obiectul, dar este absurd să se vorbească aici de identitate”. Formele conștiinței sunt efecte ale unor circumstanțe specifice, dar nu pot fi reductibile strict la condițiile în care s-au produs. Mai mult, noțiunea de reflectare nu este deci germenul sau cuvântul de ordine al teoriei cunoașterii, o teorie „științifică” a „mecanismelor” sau „proceselor” (psihologice, sociologice, epistemologice etc.) ale cunoașterii. O astfel de teorie este totalmente respinsă de materialismul dialectic.

## 2. Primatul dialecticii

Principiul materialist se prezintă și ca o afirmaire răspicată a caracterului dialectic al materiei, un caracter imanent, indisociabil al acesteia din urmă. Proprietatea esențială a materiei este mișcarea. Transformându-se mereu, ea se schimbă fără a se modifica în datele sale fundamentale, rămânând aceeași în substanțialitatea ei, natură eternă, totalitate desăvârșită și infinită.

Engels remarca faptul că: „Natura, în ultimă instanță, procedează dialectic și nu metafizic; ea nu se mișcă într-un cerc la nesfârșit identic, care s-ar repeta perpetuu, ci ea cunoaște o istorie reală”.

Contrariul dialecticii este metafizica. Metafizica propune o perspectivă asupra lumii în care toate entitățile sunt încremenite, lucrurile își sunt lor însele suficiente, imuabile, netransformabile. Acestea sunt reflectate disparat unele de altele, ca abstracții. Concepția metafizică este deci unilaterală și anistorică. Ea culminează într-o interpretare mecanicistă a naturii, în care vede doar un agregat, o alcătuire mai mult sau mai puțin compozită a unor fragmente, părți, calități independente și inalterabile. O recompunere din bucăți, abstractă, a unei realități ipostaziate. Materialismul metafizic face din natură o idee, eșuând în cele din urmă în idealism.

Dialectica se definește ca fiind contrariul metafizicii. Altfel spus, nici un fenomen din natură nu poate fi înțeles în mod dialectic dacă este conceput ca fiind izolat, în afara unor legături organice cu celelalte fenomene. Nu se poate vorbi deci de existență în afara acestor raporturi ce angrenează orice fenomen într-un proces neîncetat de transformare. Astfel, este abolită bariera ce separa natura și istoria, deci societatea, în cadrul filosofiei clasice. Nu există în istorie decât fapte naturale și, reciproc, totul în natură este istorie. Ca atare, dialectica nu este doar un procedeu de gândire, o metodă ce permite reprezentarea mentală a materiei. Nu este o abstracție în sine, un aspect prelevat al naturii care să subziste independent de aceasta. Lenin conchidea: „Principiul fundamental al dialecticii este că nu există adevăr abstract, adevărul este totdeauna concret”.

Materialismul dialectic este profund atașat de **principiul contradicției**, împrumutat din filosofia hegeliană. În **Caiete filosofice** Lenin sublima: „În sens propriu, dialectica este studiul contradicției în însăși esența lucrurilor” sau „Dialectica este teoria ce arată cum contrariile pot fi și sunt îndeobște (și devin)

identice - în ce condiții ele sunt identice, convertindu-se una într-alta - pentru ce înțelegerea umană nu trebuie să ia aceste contrarii ca moarte, pietrificate, ci vii, condiționate, mobile, preschimbându-se una într-alta”. Nu există lucru care să nu conțină elemente, părți aflate în contradicție. Fără contradicție nu există univers. Contradicția este universală, absolută, există în toate procesele de dezvoltare. Aceasta nu înseamnă că dialectica poate fi reductibilă la o teorie, la o metafizică a contradicției. Avem de a face cu contradicții concrete, interdependente, emanații ale unor condiții specifice. O dialectică idealistă este cu necesitate, în ultimă instanță, metafizică. Legea contradicției implică **existența și lupta contrariilor**. Acestea se opun și tind să se excludă reciproc. Realitatea însăși este o „unitate” a contrariilor. Tot atât de adevărat este că nici contrariile nu pot exista izolat, una fără cealaltă. Ele se condiționează mutual și se transformă una într-alta, în condiții concrete, determinate.

Cu toate acestea, natura și istoria nu pot fi reduse la un principiu unic și unificator care ar pune capăt contradicțiilor și ar întrerupe într-un fel sau altul mișcarea, transformarea.

### 3. Condiționarea praxisului

Materialismul dialectic își revendică, în altă ordine de idei, drept principiu constitutiv **criteriul practicii**. Lenin enunța peremptoriu: „Practica este superioară cunoașterii (teoretice) deoarece are nu numai condiția generalului, ci și pe cea a realului imediat.” Nu există adevăr obiectiv decât în raport cu realitatea materială. Acest raport este dat de practica socială concretă ce servește deci de fundament sau criteriu al cunoașterii. Cunoașterea începe prin practică și se întoarce la practică. O teorie nu are semnificație obiectivă decât dacă ea este unificată cu practica, pe care tinde să o organizeze și să o transforme. „Fără teorie revoluționară nu există mișcare

revoluționară” avea să tragă Lenin concluzia, ducând această teză până la ultimele ei consecințe.

Reprezentarea clasică a raportului dintre teorie și practică este astfel complet bulversată. Nu mai există separație între practică și teorie, în condițiile subordonării practicii teoriei; este vorba de a subordona teoria practicii, de a unifica teoria cu practica. Teoria nu mai are deci statut independent; ca și conștiința care nu este decât o formă a materiei, ea nu este decât o practică printre atâtea altele, raportată la acestea în condițiile unei conjuncturi concrete.

Condițiile ce determină teoria (cunoașterea) sunt practice. Întrucât teoria este ea însăși un proces, o practică, ea este determinată de propriile condiții interne. Fapt pentru care criteriul practicii este la antipodul pragmatismului care se întemeiază pe o ideologie idealistă a separației între teorie și practică, uzând de un criteriu exterior practicii sale. Criteriul practicii coincide astfel cu constituirea de către teorie a propriului său criteriu de adevăr.

După dispariția din viață a fondatorilor săi, filosofia marxistă a cunoscut o tendință de dogmatizare atât în interiorul social-democrației europene occidentale, cât și în tabăra marxismului sovietic după instaurarea comunismului în Rusia. Încercări de a reda marxismului dimensiunea sa critic-dialectică inițială au făcut de pe poziții neohegeliene **Georg Lukàcs** cu a sa **Istorie și conștiință de clasă** (1923), **Karl Korsch** și **Antonio Gramsci** în **Caietele** sale redactate în temnițele din Italia fascistă; acesta din urmă a încercat să recupereze moștenirea teoretică peninsulară (Machiavelli, Labriola și Croce) într-o nouă sinteză cu gândirea marxiană.

După cel de-al doilea război mondial, ecourile marxismului filosofic au fost, mai curând, difuze, regăsite în câmpul altor orientări teoretice: **Sartre** (în spațiul existențialismului), **Althusser** (în spațiul structuralismului). Marxismul a sfârșit prin a eșua într-o ideologie de genul celei execrate de Marx.

# FILOSOFIA LIMBAJULUI. FENOMENOLOGIA. STRUCTURALISMUL. HERMENEUTICA

Interesul față de problemele limbii și limbajului este la fel de vechi ca și filosofia însăși, rămânând și în cazul filosofiei contemporane unul de ordin central.

Conștientizarea de către om a ființei și condiției sale, a lumii exterioare se articulează și se exprimă prin limbaj.

Sofiștii greci au fost primii care au avut acuitatea surprinderii imensului rol și rost al cuvintelor în viața omului și a cetății. Socrate a căutat „definițiile” adică sensurile permanente ale cuvintelor și frazelor rostite. În vreme ce Platon se întreba asupra „justeții” cuvintelor (în dialogul *Cratyl*), stabilind (în *Theetet* și *Sofistul*) că în structura complexă a frazei, între subiect și predicat, se interpun cuvinte care pot da caracter de falsitate și de adevăr, care au puterea de a spune ce nu e și a nu spune ce e. Aristotel, în **Tratatul despre interpretare**, stabilește că toate legile logicii se întemeiază pe caracterele propoziției, care constă în a afirma sau nega „ceva în legătură cu ceva”. Metafizica însăși se sprijină astfel pe o cunoaștere exactă a modului cum funcționează limbajul.

De-a lungul istoriei au existat mai multe perioade în care filosofia s-a exercitat asupra limbajului. În epoca modernă și contemporană, odată cu apariția lingvisticii și în condițiile în care nu puțini filosofi s-au aplecat asupra problemelor cunoașterii limbajului - ca un preambul la

rezolvarea problemelor fundamentale ale filosofiei, datele acestui raport între filosofie și limbaj s-au schimbat radical.

Ideea că o teorie a semnelor poate și trebuie să preceadă o teorie a lucrurilor s-a impus ca o dominantă a filosofiei contemporane, care s-a revendicat ca filosofie a limbajului.

## **1. De la lingvistică la filosofia limbajului**

În 1916, **Ferdinand de Saussure**, prin lucrarea sa **Curs de lingvistică generală** a oferit premisele concepției structurale a limbajului ce a influențat de o manieră determinantă lingvistica în secolul al XX-lea, pentru ca, ulterior, un alt eveniment, nu mai puțin important pentru filosofia limbajului, să-l reprezinte apariția și dezvoltarea rapidă a unei noi metode de analiză a limbajului - cea a gramaticii transformaționale a lui Noam Chomsky și a școlii sale.

Saussure făcea diferența între limbă - ca sistem social - și cuvânt - ca element de interpretare individuală. La nivelul limbii, el elimina „substanța” sonoră și psihică pentru a nu menține decât „forma”, adică suporturile pur diferențiale și opozante între elemente, indiferent că este vorba de foneme sau valori lexicale.

Pentru a înțelege limba în solidaritatea sistematică a elementelor sale, el disjungea lingvistica sincronică, ținând de studiul elementelor simultane ale sistemului, de lingvistica diacronică, trimițând la studiul schimbărilor stărilor sistemului. Saussure considera semnele „identități” pe care se sprijină sistemul. El a ajuns să adopte de fapt concepția stoică a semnului verbal ca fenomen cu dublă față, un semnificant perceptibil și un semnificat inteligibil, nereținând decât diferențierea internă a semnului însuși. Dar, în același timp, continua să atribuie o interpretare psihologică semnificantului

și semnificatului, primul fiind conceput ca o imagine acustică, iar cel de al doilea în calitate de concept, limba apărând ca un tezaur inconștient depus în fiecare individ.

În ceea ce privește raportul între semnificant și semnificat, el nu ezită să-l califice ca arbitrar, în pofida propriilor sale remarci privind motivația relativă ce restrânge arbitrarul, în special în compunerea și derivarea cuvintelor.

Opera lui Saussure este o construcție ce conține însă și o serie de enigme și dedublări sau antinomii lăsate neelucidate: limbă și cuvânt, identitate lingvistică și sistem, sincronie și diacronie, semnificant și semnificat, linearitate și ierarhie, pradișă și sintagmă.

Travaliul său a fost continuat de reprezentanții **Cercului lingvistic de la Praga** întemeiat în 1926 de V. Mathesius cu participarea a trei lingviști ruși S. Karcevski, R. Jakobson și N. Trubețkoi. Ei au studiat aspecte precum: conceperea limbii ca sistem funcțional, primatul analizei sincronice, aplicarea în cazul diacroniei a ipotezei evoluției convergente. Dar Școala de la Praga s-a făcut cunoscută mai cu seamă prin tratarea structurală a fonologiei, ce exclude din lingvistică faptele fiziologice obiective în beneficiul relațiilor între foneme - reduse la rolul de entități diferențiale. Multe din lucrările reprezentanților școlii pragheze tratează și alte probleme ale limbii literare și poetice, urmând metoda formalistilor ruși din Școala lui Propp, care demonstrează legătura dintre construcția simplă a poveștilor și legendelor populare rusești și un repertoriu limitat de elemente dramatice.

O contribuție însemnată a avut și **Școala de la Copenhaga** fondată de V. Brøndal în 1939, în cadrul căreia s-a ilustrat L. T. Hjelmslev. Lucrarea sa de căpătâi, **Prolegomene la o teorie a limbajului** (1943), definește condițiile riguroase ale teoretizării în domeniul lingvistic, supunând-o

exigențelor empirismului logic. Și aceasta datorită faptului că fiecărui proces îi corespunde un sistem în cadrul căruia se poate identifica schema limbii textului și a cuvântului; și, pe de altă parte, datorită faptului că limba pune în joc, atât pe planul conținutului, cât și pe cel al expresiei, un întreg aparat logic de combinații, o întreagă rețea de funcții în relații de dependență și interdependență, astfel că logica este posibilă ca teorie într-un sens propriu și strict. Astfel, Hjelmslev, eliminând orice reziduu psihologic sau sociologic, concepe o **algebră a limbii**.

În SUA, Edward Sapir (**Limbajul**, 1921) a aplicat, de asemenea, spiritul sintezei la faptele lingvistice, ocupându-se de „forme” lingvistice (funcția simbolică a cuvintelor, structura gramaticală, configurația formală, referirea la lumea conceptelor), în vreme ce Leonard Bloomfield (într-o lucrare cu același titlu, apărută în 1933) a impus o concepție mecanicistă și behavioristă a faptelor lingvistice, întemeiată pe celebra schemă stimul-răspuns. În anii '40 ai secolului trecut, școala structuralist-lingvistică americană s-a concentrat asupra fenomenelor de „distribuire” în interiorul fiecărui lanț vorbit, dând prioritate studiului structurii sintagmatice; aplicarea mecanică a regulilor precise de segmentare și clasificare s-a dovedit fertilă pentru descrierea limbilor puțin cunoscute sau necunoscute (de exemplu, ale amerindienilor).

Un nume de referință în lingvistica secolului al XX-lea este **Roman Jakobson**. Făcând distincția în cadrul actului de comunicare lingvistică între punctele de vedere ale locutorului și auditorului, mesaj, context, contact, cod, cărora le corespund funcțiile conativă, emotivă, poetică, referențială, fatică, metalingvistică, Jakobson oferă reflecției filosofice un model deopotrivă comprehensiv și solid.

Un alt lingvist de mare calibru, **Emile Benveniste** (**Probleme de lingvistică generală**, 1966) a tratat o distincție

întrucâtva neglijată între semiologic - aspectele faptului lingvistic determinate de locul elementelor în sistemul limbii - și **semantic** - aspectele aceluiași fapt ținând de utilizarea lor în fraza considerată ca prima unitate de discurs. În vreme ce sistemul este atemporal, „instanța de discurs” este un eveniment evanescent, adică în aceasta din urmă, limbajul face referire la subiectul vorbitor, prin intermediul anumitor „indicatori” (eu, tu, el), precum și la realitate, prin jocul complex al subiectului și predicatului.

Benveniste a contribuit la revizuirea principiului saussurian al opoziției între limbă și cuvânt, reinterpretat în termeni de cod și mesaj sub influența teoriei informației.

Făcând recurs la școala de la Port Royal, la cartezieni și la Humboldt, **Noam Chomsky** a relevat o tradiție și un traiect problematic al filosofiei limbajului, nucleul său epistemologic fiind conex rezolvării unei interogații pur lingvistice. Chomsky are în vedere în principal aspectul competenței activității lingvistice: a ști să utilizezi o limbă înseamnă a produce un număr infinit de fraze aparținând structurii acestei limbi.

Producerea și recunoașterea acestor fraze inedite constituie adevărata problemă. Aceste fraze prezintă un caracter de gramaticalitate pe care intuiția utilizatorului o discerne, dar a cărei teorie rămâne în sarcina lingvisticii. Această teorie nu rezultă dintr-o apropiere a modelelor de distribuire sau de repartitie statistică ce ar fi apanajul nivelului structurii speciale a enunțului. Ea reiese din operațiile de transformare a enunțurilor ce fac să răzbată, dincolo de gramatica superficială, structura profundă. Formalizarea lor face obiectul unei gramatici ce s-ar putea numi generativă. Ea permite generarea printr-un număr finit de operațiuni a unui întreg sistem de reguli, susceptibile de a

fixa un număr infinit de fraze, spuse sau inedite, printr-o descriere structurală, determinată.

Filosofia este astfel interesată de gramatica generativă. Distincția între „competență” și performanță pune în discuție o alta, între limbă și cuvânt, între sistem și proces. Pe de altă parte, noțiunea de competență include locutorul și intuiția, pe care el o are despre gramaticalitate, a ceea ce el enunță sau înțelege. Gramatica generativă inaugurează o nouă dihotomie între un model taxonomic și un model transformațional al descrierii. Teoria lui Chomsky a suscitat un viu interes între psihologi, în particular prin accentul ce poate fi pus pe factorii înnașcuți ai învățării limbajului.

Faptul că filosofia limbajului excedează epistemologia lingvisticii este pe deplin atestat de opera unor mari gânditori ai secolului al XX-lea: Frege, Husserl, Russell, Wittgenstein, Carnap, Ryle, Austin, Quine. Nici unul dintre aceștia nu a considerat că studiul empiric al limbajului constituie unicul mod de abordare a acestuia.

Postulatul comun al filosofilor limbajului, al mișcării de gândire îndeobște numită filosofia „analitică”, este că filosofia se concentrează pe explicarea și clarificarea sistemelor conceptuale elaborate în sfera științei, eticii, religiei, insistându-se asupra faptului limbajului în sine prin care se exprimă cunoașterea conceptuală.

Clarificarea limbajului devine tema primordială și finală, exclusivă a filosofiei. Toate problemele filosofice sunt reductibile la o explicare și clarificare a gramaticii și a sintaxei limbajului actual.

Toate celelalte filosofii ale limbajului sunt, în diverse forme, tentative de depășire a stadiului clarificării de care aminteam. Fie se pune în discuție problema primatului limbajului și se reintegrează funcția semnelor într-o realitate sau o activitate mai vastă astfel încât problema limbajului își

pierde privilegiul și exclusivitatea (așa cum procedează fenomenologia pe de o parte și marxismul, pe de altă parte). Fie luând act de acest privilegiu al limbajului se încearcă redefinirea realității înseși în funcție de limbaj. Ființa însăși conferă caracterul limbajului. Filosofia a ceea ce este limbajul se revendică într-un anume sens al cuvântului ca filosofie a limbajului. Din această direcție se desprind două curente de gândire opuse: structuralismul filosofic și hermeneutica.

Concepția „analitică” a filosofiei limbajului a îmbrăcat forma empirismului logic și a filosofiei limbajului obișnuit, acestea exercitând o hegemonie intelectuală mai ales în lumea anglo-saxonă. Ambele orientări atașează misiunii clarificării o funcție terapeutică netă și preventivă față de speculația metafizică cu atât mai mult cu cât aceasta rezultă dintr-o supralicitare a limbajelor naturale, favorizând o libertate lingvistică necritică și nedominantă. Empirismul logic procedează la această sarcină reduționistă construind limbaje artificiale ce elimină astfel de supralicitări. El elaborează convenții pentru construcția frazelor și interpretarea semantică ce exclud enunțurile metafizice. Filosofii limbajului obișnuit, din contră, rămân în interiorul limbilor naturale pentru a explicita modelele ce prezidează comportamentul lingvistic în sfera restrânsă a utilizării fără abuzuri.

## 2. Analiza logică a limbajului

Rudolf **Carnap** este principalul promotor al curentului neopozitivist în logica limbajului. Studiul său de mare notorietate este **Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului** (1931). El crede că absența anumitor convenții la nivelul limbajului natural explică neputința eliminării enunțurilor metafizice. „Punctul de vedere logic permite deci critica limbajului și furnizează normele de adecvare sau

inadecvare în materie de sintaxă”. Filosofia limbajului constă în măsurarea ecartului între sintaxa logică și sintaxa gramaticală. Într-un limbaj ce satisface exigențele sintaxei logice pseudoenunțurile nu pot fi enunțate. Presupunerea cea mai generală este că orice formulare precisă a unei probleme filosofice debușează într-o analiză logică a limbajului, că miza problemelor filosofice privește limbajul și nu lumea, în consecință acestea ar trebui să fie formulate nu în limbajul-obiect, ci în metalimbaj. Teza potrivit căreia problemele filosofice sunt pur lingvistice mai semnifică și că enunțurile metafizice asupra realității sunt fraze pseudo-obiective ce disimulează sub aparența frazelor-obiect structura lor reală de fraze sintactice ca și alocarea de proprietăți sintactice cuvintelor sau expresiilor.

Sarcina filosofi ei este astfel de a retraduce frazele referitoare la pseudo-obiecte ale limbajului natural în fraze sintactice ale unui limbaj ideal.

Filosofia limbajului obișnuit are în comun cu pozitivismul logic convingerea că enunțurile metafizice sunt lipsite de sens. Dar ea urmărește același scop terapeutic printr-o operație de clarificare, aplicată limbajului natural.

Fundamentele acestui curent de gândire au fost fixate de **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951) în lucrările **Investigații filosofice** (1953), apărută după moartea filosofului, și **Tractatus logico-philosophicus** (1921), o lucrare de dimensiuni reduse, dar în multe privințe contrariantă și greu de catalogat după canoanele curente.

Referitor la enunțurile metafizice, el semnală nu atât dificultatea de a le înțelege, ci mai curând lipsa lor totală de înțeles. Întrucât orice discurs având înțeles, în sensul literal al cuvântului, este de natură empirică, enunțurile sale pot fi verificate prin recurs la fapte de ordinul observației. Ținând cont că metafizica nu este câtuși de puțin empirică, ea nu are

sens, deci este lipsită de înțeles. Nici propozițiile matematicii sau cele ale logicii nu sunt empirice. Rezultă de aici că nu ar avea sens? Evident nu, întrucât ele sunt tautologii, deci propoziții lipsite de conținut, al căror adevăr nu depinde de fapte, ci doar de utilizarea limbajului. Ele sunt propoziții analitice. Tautologiile sunt întotdeauna adevărate.

Enunțurile metafizice nu sunt nici empirice, nici tautologice, ca atare sunt lipsite de sens.

Filosofiei îi revine sarcina de a clarifica limbajul și nu de a furniza adevăruri despre lume, concurând știința. Metoda predilectă a acestui efort de clarificare este însăși analiza logică.

**Scoala de la Oxford** a continuat strădaniile lui Wittgenstein și tradiția inaugurată de acesta. Principalii ei reprezentanți: J. L. Austin, P. Grice, J. R. Searle.

### 3. Fenomenologia limbajului. Eroarea marxistă

O altă dimensiune fertilă în dezvoltarea filosofiei limbajului este propusă de **fenomenologie** - un curent filosofic având ca principal reprezentant pe **Edmund Husserl** (1859-1938).

Fenomenologia poate fi interpretată în raport cu filosofia lingvistică mai curând ca o tentativă de a rezolva paradoxul central al limbajului. Pe de o parte, limbajul nu are nici primat, nici autonomie. Este doar o expresie secundă a unei aprehensiuni a realității, articulată mai jos decât aceasta. Există însă întotdeauna în limbaj ceva mai mult decât propria sa dependență față de ce vrea să spună: anume ceea ce îl precede. Aceasta este cealaltă față a paradoxului.

Astfel, fenomenologia se constituie într-o tentativă de raportare a limbajului, în ansamblul său, la modurile de înțelegere a realității care-și capătă expresia în discurs. În

**Cercetările logice** (1901), Husserl caută să discearnă, din perspectiva sensului logic și a exigenței identității și unicității, funcția semnificativă a limbajului în general, și din perspectiva a înseși acestei funcții, o formă intențională ceva mai fundamentată, comună pentru tot ceea ce este trăit, ea fiindu-i conștiință. Lucrările ulterioare ale lui Husserl au fost consacrate aspectelor semnificative ale funcțiilor antepredicative precum percepția. Obiectul perceput este deja o unitate de sens prezumată, susceptibilă de a fi infirmată pe parcursul apariției ulterioare a lucrurilor. Există astfel sens înaintea limbajului.

Limbajul apare deci nu numai ca un mijlocitor între om și lume, ci mai precis ca un comutator între două exigențe: cea a **logicității** (care dă un **telos**) și cea a **fundamentării în antepredicativ** (care dă un **arché**). Funcția simbolică devine inteligibilă în lumina acestei exigențe duale. În ultimele sale lucrări, Husserl conștientizează mai exact natura operației prin care limbajul este returnat către experiența ce-l precede (**Lebenswelt** - „lumea vieții”).

O operație care se realizează deopotrivă în interiorul limbajului și asupra acestuia, printr-un proces *à rebours*, printr-o interogație recurentă, un metalimbaj, limbajul regăsindu-și fundamentele în ceea ce nu este de fapt limbaj.

În cazul lui **M. Merleau-Ponty**, cheia interpretării fenomenologice a problematicei limbajului este expresia, efortul de trecere de la intenția semnificativă la enunțarea articulată; este vorba de o schiță a filosofiei „cuvântului cuvântător”, ce permite reluarea chestiunii nerezolvate de Sanssure, aceea a raportului dintre cuvânt și limbă, pe care lingvistica îl marchează dar nu-l gestionează. Adevărul care-și caută drum prin limbaj nu reclamă o operațiune doar arheologică, ci și una teleologică; promovarea adevărului are

loc prin metamorfoza logosului sălbatic în logos vorbit, făcând din expresie o sarcină: „Este vorba de o creație care este numită și generată prin **Lebenswelt**, ca istoricitate operantă, latentă, ce se prelungește și mărturisește”. Prin Merleau-Ponty se înfăptuiește o conexiune mai strânsă a filosofiei expresiei cu lingvistica, ea însăși atentă la aspectele creatoare ale limbajului.

Marxismul a fost multă vreme ostil ideii că o filosofie a limbajului - ca realitate în sine - ar fi posibilă separat de ceea ce acesta postula în domeniul gândirii, cunoașterii și ideologiei. În cadrul strict al ortodoxiei marxiste, legătura limbajului cu alte fenomene non-lingvistice, funcția limbajului erau accentuate în virtutea faptului că în concepția materialistă asupra gândirii, limbajul este realitatea imediată a gândirii, a conștiinței, și că aceasta din urmă se constituie pe baza obiectivării limbajului. Această teză se regăsește încă în lucrarea de căpătâi a marxismului **Ideologia germană**: „Limbajul este la fel de vechi ca și conștiința; limbajul este o conștiință reală practică existând astfel și pentru ceilalți oameni și numai prin ea există și pentru mine însumi; asemenea conștiinței, limbajul nu există, nu apare decât dintr-o necesitate prezentă, aceea a relațiilor cu alți oameni”. Și mai categoric, la Engels, materialismul dialectic implică astfel ca geneza limbajului să fie solidară cu întreaga antropogeneză axată pe dezvoltarea practicii. Lenin, mai apoi, avea să susțină că istoria limbajului este locul privilegiat de la care ar trebui să se constituie și să se dezvolte teoria conștiinței și dialectica. Această teză clasică exclude din start considerarea limbajului ca obiect principal sau unic al filosofiei. Din acest punct de vedere, marxismul și fenomenologia par să se întâlnească. Este un refuz **de plano** de a face din semnificație un obiect „ideal”, o „esență”, sălășluind în materialitatea semnului. Mult mai târziu,

cercetările marxiste în domeniul limbajului s-au nuanțat și au început să ia în considerare problemele semioticii limbajului; au fost abandonate anumite prejudecăți față de conceperea limbajului ca un sistem de semne. Acest nou accent pus pe abordarea semiotică s-a însoțit cu un interes crescând pentru problemele filosofice și metodologice ridicate de introducerea metodelor exacte în cercetarea lingvistică și de dezvoltarea lingvisticii structurale și matematice.

#### **4. Aportul structuralismului**

Intr-o altă ordine de idei, prestația structuralismului filosofic raportată la achizițiile lingvisticii structurale, merită, nu mai puțin decât alte orientări filosofice, o atenție aparte.

Structuralismul filosofic procedează la o reflecție de rang superior, tezele sale neoriginându-se exclusiv sau cu precădere în lingvistică, ci mai degrabă în perimetrul filosofiei.

Un sistem fără „termeni”, un sistem fără „subiect” și un sistem fără „lucruri” reprezintă pentru filosoful structuralist perspectivele predilecte pentru abordarea limbajului, plecând de la certitudinile lingvisticii structurale.

Dacă limba este un sistem fără „termeni”, diferența ce instituie distanța este mult mai categorică și fundamentală decât prezența covârșitoare a lucrului sonor sau lucrului mental pe care noi îl considerăm a fi realitatea limbajului. Modelul de realitate pe care-l învederează limbajul se opune în chip hotărât modelului de realitate a naturalismului sau fizicalismului.

Noțiunea de sistem de diferențe sugerează mai curând o constituție în care negativitatea are primat; lucrurilor, structuralismul le opune un model totalmente „derealizat”, „dereificat”, „delucrificat”.

În esența sa, filosofia structuralistă este un model semiologic al realității. Acesta aproximează o primă realizare la nivelul conceperii întregii realități sociale ca un sistem de semne codificate. Dacă diversele ordini - economică, familială, politică, religioasă - pot fi concepute ca sisteme de comunicare, reglate de legi structurale asemănătoare celor ale limbajului, atunci nu mai trebuie spus că semnele sunt de origine sociologică, ci că societatea este de origine semiologică. Această omologie între diversele sisteme sociologice permite interpretarea în termeni de intersemnificare, noțiunea de structură servind de mijlocitor între infrastructură și suprastructură. Pretențiile privind primatul infrastructurii în raport cu suprastructura, ca de altfel și funcția de reflectare a suprastructurilor își pierd relevanța, deoarece aceste relații nu pot fi exprimate în termeni de cauzalitate, ci de omologie structurală. Această omologie între organizarea socială și sistemele ideologice devine manifestă mai ales în cazul miturilor, sisteme reglate de coduri comparabile, la nivelul secvențelor de discurs, ce reglează unitățile lingvistice dincolo de nivelul frazei.

Exemplificativă în această privință este opera lui **C. Levy Strauss** și în special lucrările **Antropologia structurală** și **Mitologii**.

Dacă limba este un sistem fără „subiect”, trebuie repus în discuție primatul subiectului pe care filosofia occidentală l-a afirmat de la Descartes, Kant și Fichte, și pe care fenomenologia husserliană l-a reactivat sub semnul conștiinței intenționale, reducăției și constituției. Departate de a constitui sensul, subiectul este el însuși instituit de limbaj. Ca și societatea, omul este produsul limbajului, mai degrabă decât inventatorul acestuia. Apare astfel bănuiala că primatul subiectului, apologia omului - în calitate de conștiință și eu -, întregul „umanism” moral și politic care s-a grefat pe o

subiectivitate emfatică, nu ar reprezenta decât o ideologie de dată recentă, deja vetustă.

Intențiile locutorilor sunt doar efecte superficiale ale unui joc profund între semnificant și semnificat, al căror balans se situează într-o zonă anonimă a limbii. Ca și la Spinoza, conexiunea ideilor și cea a lucrurilor nu este opera unui **cogito**. Reflexivitatea este mai degrabă un efect secundar al înlănțuirii lor. Acest antisubiectivism ce perpetuează antipsihologismul lingvisticii structurale este suficient pentru a face cuvenita distincție între structuralism și orice idealism.

În lucrarea sa **Cuvintele și lucrurile**, Michel Foucault studiază organizarea câtorva **episteme** ce s-au succedat de la Renaștere încoace și care determină, la nivel inconștient, nonreflexiv, subsisteme precum teoria monedei, teoria semnelor, clasificarea zoologică. Fiecare epistemă este astfel o structură majoră ce reglează sistemele parțiale și inteligența sincronă a acestor organizări o precede pe cea diacronică. Vedem astfel cum se estompează în organizarea fiecărei episteme, nu numai rolul constitutiv al unei subiectivități empirice sau transcendente, ci și rolul a ceea ce un realism naiv numește „lucrurile” sau „realitatea”.

Dacă limba este un sistem fără „lucruri”, dacă universul semnelor este definit prin caracterul pur **intern** al acestora, devine tentant să se considere jocul dintre semnificant și semnificat în sensul prim și propriu al cuvântului **absolut**, eliberat de orice determinare și suficient sieși. Refuzând prejudecata unei referințe ce permite disocierea semnificatului limbajului de lucrurile semnificate, ca și existența unei realități extralingvistice, structuralismul se sustrage fascinației pozitivistice a faptelor și prestigiului limbajului obișnuit. Astfel, accentul se deplasează de la preocuparea pentru referința identificantă impusă de științele

naturii și de limbajul obișnuit, către problema imanenței limbajului sub imperiul semnificantului.

La limită, interogația structuralismului va fi dacă **primatul referinței** nu este legat de primatul cuvântului. Dar limbajul chiar dacă începe, nu se termină totuși cu cuvântul. Diferența sau distanța dintre semne, între semnificant și semnificat pare să se păstreze mai bine în scriitură decât în cuvânt, adică într-o operație de limbaj mai puțin aservită interlocuțiunii, relației imediate de dialog. Această interogație îl conduce pe **Jacques Derrida** la asocierea structuralismului nu numai de o semiologie generalizată, ci și de o „gramatologie”, adică de o teorie a scriiturii. Dacă teoreticianul limbajului obișnuit nu mai recunoaște ceea ce el numește limbaj, o întreagă școală de literatură, în care se scrie conform criteriilor structuralismului și gramatologiei, el se mulțumește să satisfacă o teorie a limbajului în care diferența ia locul referinței.

## 5. Exercițiul hermeneutic

Teoria interpretării pretinde ca și structuralismul să construiască o imagine a realității, în mare măsură determinată de caracterele împrumutate ale limbajului. Dar în vreme ce structuralismul trage toate consecințele din reducerea limbajului la forma sa și la jocul opozițiilor interne, hermeneutica duce la extrem semnificatul și trece dincolo de acesta pentru a cunoaște intenția textului și a autorului său. Fondatorii teoriei interpretării sunt considerați **Schleiermacher** și **Dilthey**. În cazul lor, interpretarea „gramaticală” o echilibrează pe cea „psihologică”. Fundamentarea hermeneuticii generale care să domine hermeneuticile speciale (exegeze biblice, filologie clasică, comprehensiune istorică, jurisprudență) se prezintă ca o cheie a interesului purtat

conceptului de comprehensiune; nu propensiunea psihologică pentru astfel de operațiune mentală este cea care primează, ci un fel de răsturnare metodologică favorizând deplasarea accentului de pe textele particulare către condițiile de interpretare a textului în general.

O altă achiziție datorată fondatorilor hermeneuticii este că orice comprehensiune are un moment „divinatoriu” și un moment „metodic”. Succesiunea frazelor nu constituie un ansamblu imediat inteligibil.

Raportul circular între comprehensiunea detaliului și comprehensiunea întregului - raport aflat la originea faimosului cerc hermeneutic - distanța culturală între epoca autorului și cea a interpretului, caracterul intențional ascuns sau nonintențional distorsionat al sensului fundamental, caracterul străin al autorului în calitate de „altul”, „altcineva”, toate acestea impun interpretării un aspect de anticipare și de provocare a sensului ce vine să compenseze până la un punct testarea metodică. Influența exercitată de **Martin Heidegger** cu a sa lucrare **Ființă și timp** este enormă. Comprehensiunea nu mai este astfel o noțiune psihologică, ci se desolidarizează de orice **Einfühlung** (empatie), de orice percepție a unei conștiințe străine. Ea este interpretată în termeni ontologici ca o componentă a unui **Dasein**, care nu-i atâta o conștiință, ci o ființă în lume, o ființă ce-și pune problema de a fi, plecând de la situații și proiecte concrete și de la ipostazele finitudinii și mortalității.

**Auslegen** (interpretarea) apare ca frază verbalizată a ceea ce se cheamă **Verstehen** (comprehensiunea). Interpretarea nu mai este deci o metodă provenită, prin generalizare din filologia clasică; ea este înrădăcinată în comprehensiunea existenței înainte de a fi raportată la documente scrise, la texte. Avem de a face aici cu un soi de „fenomenologie hermeneutică”. Orice lectură a textului existenței este un fel

de vastă filologie; ceea ce este „dat” al fenomenului existenței nu este, înainte de orice interpretare, decât un efect de sens, un efect de suprafață. Fenomenologia este hermeneutică în măsura în care imediatul ascunde esențialul.

Opoziția între interpretare și explicație este reformulată și de alți autori ce confruntă hermeneutica cu modelele structurale ale lingvisticii și psihanaliza. Este cazul lui **Paul Ricoeur**. Principalele lucrări: **Despre interpretare, Eseu asupra lui Freud, Conflictul interpretărilor. Eseu de hermeneutică**. El vede în semantica frazei, apropiată de teoria **speech-act**, tranziția între analiza structurală a textului și interpretarea sa. Aproprierea sensului de către un subiect, care sporește comprehensiunea ce o are despre sine înțelegând semnele aflate în scriitură, este astfel ultimul act al comprehensiunii, dar acest act terminal este mediat prin toate procedeele obiective ale analizei structurale și clarificării conceptuale. Explicația n-ar mai fi astfel contrapusă comprehensiunii. Ea ar fi mai curând ansamblul medierilor obiective ce pregătesc apropierea sensului. Această apropiere nu poate fi separată de o muncă întrucâtva critică de arbitrarie între interpretări divergente.

Hermeneutica „metodică” este deschisă și spre un alt front: al **criticii ideologiilor**. Rolul „intereselor” în cunoașterea interferențelor între praxis și teorie relevă dimensiunea socială și politică a oricărei semnificații atașate semnelor culturale și interpretării înseși.

Cea mai mare parte a lucrărilor filosofilor **Școlii de la Frankfurt** (Adorno, Habermas, K.O. Appel) se situează la frontiera comună a hermeneuticii și criticii ideologiilor.

Critica ideologiilor este un fel de hermeneutică în măsura în care explicarea fenomenelor sociale se realizează prin interpretarea semnificațiilor culturale în care se exprimă interesele subiacente ale activităților de cunoaștere.



# FILOSOFIA EXISTENȚEI. EXISTENȚIALISMUL

Ideea existenței este la fel de veche ca filosofia. La Platon, unul și același cuvânt **ousia** desemna esența și existența. La Aristotel, teoria existenței ține însă cont de o dublă ierarhie a lucrurilor și a existențelor lor, între ființă și adevăr existând o identitate ce face posibilă cunoașterea.

Mai târziu, în Evul Mediu, problema existenței s-a pus în raport cu Dumnezeu. Sfântul Augustin, în interogațiile sale despre om, divinitate și timp, vedea în existența umană o stare intermediară între cea a animalelor și îngerilor. Distincția între rațiunea teoretică - încercând în van să probeze existența lui Dumnezeu - rațiunea practică și judecata, inaugurată de Kant, avansează ideea existenței sub o formă duală: pe de o parte omul , existând cu adevărat, este cel ce se supune preceptelor rațiunii practice; pe de altă parte, actul moral însuși se relevă tuturor oamenilor și lucrărilor acestora.

## 1. Descoperirea existenței

Filosofia existenței se întemeiază pe un primat al existenței în raport cu esența. Acesta este punctul de plecare, sesizat de filosoful existențialist **J. P. Sartre**, de la care începe orice demers teoretic centrat pe ideea existenței.

**Martin Heidegger** avea să nuanțeze critic teza lui Sartre, neexcluzând ideea esenței și nici acceptând formula inversă potrivit căreia esența ar precede existenței. El considera că omul este o ființă a cărei esență este de a exista. Când

Descartes postulează „gândesc, deci exist”, existența unei ființe gânditoare este cea afirmată apodictic. Dar aceasta, ca și unitatea dintre suflet și corp, sunt afirmate doar după ce a fost demonstrată existența lui Dumnezeu. În momentul în care Kant sesizează această fisură în raționamentul cartezian, se impune ideea că, trecând de la perfecțiunea lui Dumnezeu la existența sa, se poate susține că existența se distinge de toate celelalte predicate ce i se pot atribui lui Dumnezeu.

Ideea existenței a rezonat profund în spiritul unui alt mare filosof din secolul al XIX-lea, danezul **Sören Kirkegaard** (1813-1855). El răstoarnă și răstălmăcește postulatul cartezian „gândesc, deci exist” și spune „cu cât mai mult gândesc, cu atât mai puțin exist și cu cât mai puțin gândesc, cu atât mai mult exist”. Având o formație religioasă protestantă, Kirkegaard și-a dezvoltat ideile într-un dialog critic, contestatar cu Hegel. Dar, opera lui nu a exercitat decât o infimă influență în mediile filosofice ale timpului său, fiind descoperită cu uimire abia un secol mai târziu.

Principalele sale lucrări sunt: **Fărăme filosofice** (1844), **Conceptul de angoasă** (1844), **Tratatul disperării** (1849). Kirkegaard nu a construit un sistem în adevăratul sens al cuvântului. El a atacat violent filosofia hegeliană pentru obiectivitatea sa și pentru pretențiile de a concilia contrariile, adică pentru posibilitatea de a aboli opoziția dintre teză și antiteză într-o sinteză rațională și sistematică.

Afirmând prioritatea existenței asupra esenței, Kirkegaard pare să fi fost primul care să fi conferit termenului de „existență” un sens „existențialist”. Antiintelectualismul său radical se întemeiază pe premisa că Dumnezeu nu poate fi atins pe calea gândirii. Credința creștină abundă în contradicții. Și orice tentativă de a o raționaliza n-ar fi decât o blasfemie. Kirkegaard unifică teoria angoasei cu teoria solitudinii totale a omului în fața lui

Dumnezeu și cu tragicul destinului uman. El vede în clipă o sinteză a timpului și a eternității. În clipa angoasei doar, omul își poate înțelege situația. Angeloasa în fața păcatului, angostoasa de sine, angostoasa credinciosului în fața credinței.

Ființa nu este existență decât în contact cu transcendența.

Noi suntem alături de ceilalți, în afara noastră.

Kirkegaard distingea trei stadii ale vieții: **stadiul estetic**, cel al juisării care sfârșește prin eșec; **stadiul etic**, cel al vocației sau al mariajului și **stadiul religios**. El mai distinge și între o religie a imanenței - un stadiu al platonismului și reminiscenței - și o **religie a transcendenței** - cea la care se accede, și prin care se înfăptuiește comunicarea cu Dumnezeu. Credința nu este certitudinea în fața ideilor clare și distincte ci un risc, un amestec de incertitudine și necredință.

Existența este, în ultimă instanță, tensiunea spaimei în fața transcendenței.

Dacă rădăcinile existențialismului coboară până la Kirkegaard, nu este mai puțin adevărat că la originile sale stau și alte construcții teoretice și curente de idei cum sunt fenomenologia lui Husserl, filosofia vieții (Nietzsche, Bergson, Dilthey) care și-au pus o puternică amprentă asupra lucrărilor „existențialiştilor” **en titre**: Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger, J. P. Sartre.

Acestora li se pot alătura Simone de Beauvoir (colaboratoarea lui Sartre), M. Merleau-Ponty, rușii Nicolai Berdiaev și Lev Șestov, Karl Barth și alții.

## 2. Trăsăturile existențialismului

Caracterul comun fundamental al diferitelor orientări în filosofia existenței epocii noastre rezidă în faptul că ele decurg dintr-o **experiență trăită**, „existențială”: percepția

fragilității ființei (Jaspers), experiența drumului spre moarte (Heidegger), greața (Sartre).

Principalul obiect de interogație și reflecție al existențialiştilor îl constituie **existența**. Sensul acestui termen este însă greu de precizat. Este vorba mai curând de o manieră proprie de a fi. Omul este definit prin **Dasein**, existență, eu, ființă pentru sine. El singurul are existență, este propria sa existență.

Dacă omul are o esență, aceasta este existența sa, ori rezultă din existența sa.

Existența este concepută de o manieră **actualistă**. Ea nu este, ci se creează pe sine însăși, în libertate, devine. Este o schiță, un proiect. Existențialiştii accentuează această teză afirmând că existența coincide cu temporalitatea.

Diferența între acest actualism și cel al filosofiei vieții constă în aceea că existențialiştii consideră omul ca **subiectivitate** pură și nu ca manifestare a unui flux vital mai vast (cosmic), ca la Bergson de exemplu.

Subiectivitatea este înțeleasă într-un mod **creator**: omul se creează liber pe sine, **este** propria sa libertate. Existențialiştii nu conced că omul este închis în sine, ci prin esența sa este strâns **legat de lume**. Existența umană presupune că omul este, pe de o parte, inserat în lume, astfel încât acesta are o situație determinată, este **în situația sa** iar, pe de altă parte, se află în legături cu ceilalți, legături care ca și situația, constituie starea proprie a existenței sale. Existențialiştii respingeau distincția între subiect și obiect, devalorizând astfel cunoașterea intelectuală în domeniul filosofiei. Potrivit lor, cunoașterea nu se dobândește și nu se îmbogățește prin rațiune, ci prin încercările la care îl supune realitatea pe om. Grație angoasei, omul sesizează finitudinea și fragilitatea poziției sale în lume. O lume în care el este zvârlit, destinat morții.

În pofida acestor trăsături comune, între existențialiști pot fi identificate diferențe profunde. Marcel, ca și Kirkegaard, este un teist declarat, în vreme ce Jaspers admite o transcendență despre care nu se poate spune că este teism, panteism sau ateism, respinse toate trei de acesta. Filosofia lui Heidegger pare atee, și totuși, potrivit declarației sale formale, ea nu ar trebui să fie. Sartre a încercat să elaboreze un ateism declarat și consecvent.

Heidegger pretinde a fi elaborat o ontologie în sensul aristotelician al cuvântului, aplicând o metodă riguroasă. Același lucru se poate spune despre Sartre. Jaspers respinge orice ontologie în domeniul demonstrării existenței. El practică o metafizică declarată și recurge la o metodă mai puțin riguroasă.

### 3. Filosofia Dasein-ului

**Martin Heidegger** (1889-1976) este una dintre cele mai impozante figuri ale filosofiei secolului al XX-lea, opera sa exercitând, în pofida dificultății pe care o ridică la lectură, o influență puternică asupra mediului intelectual german și european. Începându-și studiile la iezuți, el a abandonat teologia pentru a se dedica filosofiei la Universitatea din Freiburg. A fost marcat de operele lui Nietzsche, Dostoievski, Kirkegaard, a fost discipolul lui Husserl, de care apoi s-a distanțat trecând la Universitatea din Marburg, unde a elaborat lucrarea **Ființă și timp** (1927), devenită o carte de căpătâi, o sursă teoretică incontestabilă a existențialismului de după cel de-al doilea război mondial.

Heidegger este un gânditor original, care s-a întors la marii filosofi ai trecutului (Aristotel, Kant) într-o manieră proprie. Discursul său filosofic este ermetic, sistematizat la extrem. Heidegger a ambiționat să elaboreze o filosofie a

ființei, răspunzând la întrebarea „Care este sensul ființei?”. Conceptul central heideggerian este **Dasein**; comprehensiunea ființei este ea însăși o determinare a ființei Dasein-ului. Dasein este o rațiune „ontologică”, în vreme ce toate celelalte stări sunt doar „ontice”. Ființa însăși, față de care **Dasein** se comportă într-un fel sau altul, se cheamă existență. Esența **Dasein**-ului rezidă în existența sa. Doar faptul de a exista trebuie întotdeauna să prezideze înțelegerea problemei existenței. Această comprehensiune este numită „existențială”. Ansamblul structurii existenței se cheamă „existențialitate” și analiza acesteia „comprehensiune existențială”. Ea este o explicare a caracterelor ontologice ale **Dasein**-ului, care se cheamă „existențiale”. Analiza existențială este o ontologie fundamentală, baza oricărei ontologii și a tuturor științelor.

**Dasein** se caracterizează prin aceea că există, **există-în-lume**. Pentru **Dasein**, a fi în lume nu înseamnă obligatoriu o localizare spațială, ci a fi în postura de a da sens lumii. Prin lume, Heidegger nu înțelege o multitudine de obiecte, un univers fizic; lumea este o caracteristică a **Dasein**-ului.

Lumea nu se compune din obiecte, din lucruri, ci din „instrumente” (ceva pentru). **Dasein** este condiția și posibilitatea revelabilității instrumentului. Locul posibil al unui instrument este proximitatea (distanța/apropierea). **Einfühlung** (simpatia) nu este posibilă decât pe terenul ființei împărtășite, al ființei-în-comun.

**Dasein** nu este doar în lume, ci este esențialmente constituit de către ființa-în-lume. Această manieră de fi presupune trei elemente: 1. **Sentimentul situației originale** -este o stare de spirit prin care **Dasein** se revelează ca ființând și prin care își relevă „facticitatea”. 2. **Interpretarea** în care rezidă maniera **Dasein**-ului de a fi ca putere de a fi, o posibilitate proiectată. Interpretarea posedă o structură pe care Heidegger o numește **proiect-schiță**. Apercepția **Dasein**-

ului ca interpretând se numește „explicitare”. Ea nu este necesarmente o expresie. 3. **Discursivitatea** este fundamentul limbajului, nu și limbajul însuși; ea este o ființă vorbitoare. Discursivitatea este concepută extensiv pentru a putea înțelege acțiunea de a asculta și tăcerea.

Acest ansamblu structural al ființei-în-lume se întemeiază pe fenomenul angoasei (care diferă de spaimă). Sursa angoasei este lumea ca atare. Subiectul angoasei este posibilitatea noastră de a fi în lume. Structura **Dasein**-ului nu este altceva decât îngrijorarea. Tot ceea ce **Dasein** face, dorește, cunoaște etc, preocupare, solitudine, teorie, practică, voință, dorință, impuls, înclinație nu sunt decât manifestări ale îngrijorării.

**Dasein** atât cât există nu atinge totalitatea. Esența sa este imperfecțiunea permanentă. Doar moartea reprezintă sfârșitul **Dasein**-ului. Odată cu moartea nu putem sesiza **Dasein** ca fiind, după cum nu putem avea o experiență autentică a morții altcuiva. Totuși, prin moarte **Dasein** nu se sfârșește și nu dispare de o manieră simplă. Sfârșitul pe care-l semnifică moartea este a fi la sfârșitul **Dasein**-ului. Moartea este o posibilitate de a fi, posibilitatea cea mai personală, cea mai irelațională, cea mai insurmontabilă. Ființa însăși a **Dasein**-ului este a **fi-pentru-moarte**. Aceasta este sursa angoasei **Dasein**-ului. Angloasa morții face ca **Dasein** să cadă într-o ființă inautentică, cotidiană, care este **non-adevăr**, de fapt.

Raportarea **Dasein**-ului la existențele brute comportă o transcendență dublă. Pe de o parte, **Dasein** este zvârlit în lume: lumea transcende **Dasein**-ul. Pe de altă parte, **Dasein** este prin esența sa „constructorul lumii”, el transcende lumea, depășind existentul. Esența **Dasein**-ului este deci de a transcende. Mai poate fi luată în seamă și o a treia transcendență: cea a neantului. Acesta din urmă nu este numai o categorie logică, ci este înainte de toate o categorie ontologică: nu negația este cea care întemeiază neantul, ci

neantul (ontic) este cel care întemeiază negația. Relația dintre neant și **Dasein** se prezintă astfel: mai întâi **Dasein** nu are fond, el provine dintr-un abis fără fund, din neant; în al doilea rând, sfârșitul său este moartea, un alt abis al neantului; în al treilea rând, **Dasein** este într-o cursă către moarte, către neant, este într-un fel destinat neantului.

Heidegger ar fi putut să spună „neantul există”, dar pentru a evita o astfel de formulă contradictorie, el spune „neantul neantizează”, expresie care i-a incitat, în special pe neopozitiviști, să-l ridiculeze.

**Dasein** se construiește pe sine, în calitate de proiect ce se autodepășește. Depășirea este libertatea însăși. S-ar putea spune, prin extensie că **Dasein** este libertatea. Și cum orice sens, deci orice fundament provine din **Dasein**, libertatea însăși este fundamentul ultim al oricărei inteligibilități. Libertatea este „fundamentul fundamentului”, ar părea să fie mesajul ultim al filosofiei lui Heidegger.

#### 4. Existențialismul ca metafizică

**Karl Jaspers** a fost printre primii filosofi europeni în ale cărui lucrări tendința existențială se evidențiază **expressis verbis**. Principalele sale lucrări sunt: **Psihologia concepțiilor despre lume** (1919), **Filosofie**, 3 voi. (1932), **Logică filosofică** (1947). Gândirea lui Jaspers în ansamblul ei este cea mai echilibrată, comparativ cu a celorlalți existențialiști. Eforturile sale teoretice au fost de a parveni la o metafizică și la un fel de teologie rațională. În textele sale se simt puternice afinități pentru Kant, Kirkegaard, Nietzsche și sociologul Max Weber.

După opinia sa, filosofia este prin esență și prin excelență o metafizică: își pune problema ființei. „Ar fi o nebunie - spunea el - să se creadă că ființa ar fi ceea ce

fiecare ar putea cunoaște”. El adoptă două teze kantiene fundamentale: nu există obiect fără subiect; tot ceea ce este obiectiv este determinat de conștiință în general. Ființa obiectivă (**Dasein**) este întotdeauna o aparență. Celor trei idei-cheie ale lui Kant - lume, suflet, Dumnezeu -, care devin la Jaspers trei elemente „înglobante”, li se conferă noi dimensiuni legate de limitele unui orizont anume. Ceea ce înglobează toate orizonturile este înglobantul incognoscibil: întâi înglobantul care este lumea, apoi înglobantul de sine însuși și, în fine, înglobantul total - transcendența. Acestora li se asociază o experiență existențială care reprezintă probabil chintesența gândirii lui Jaspers: experiența fragilității și a caducității oricărei ființe. Lumea ca atare este o ruină permanentă, fără consistență, refuzând să devină un tot. Existența nu a fost, deci, niciodată realizată. Omul se relevă doar ca existență istorică, posibilă. Adevărata realitate se retrage fără încetare până reușește să se fixeze în transcendență. Dar aceasta din urmă este dată ca obiectivă. Ea nu devine reală pentru noi decât în ruptura cu orice existență. Ajungem astfel la un eșec total, inclusiv în investigarea ființei. Jaspers avea să spună că „eșecul este scopul suprem”. La Jaspers se poate vorbi de ființă într-un triplu sens:

1. Ființa- ceea ce există (**Dasein**), ceea ce este obiectiv.
2. Ființa - pentru sine, care este radical diferită de orice ființare a lucrurilor și care se cheamă „existență”.
3. Ființa-în-sine, care nu poate fi sesizată nici de către existent, nici de către eu - transcendența, deci. Filosofia trebuie să caute mereu transcendența sau să transceandă. Transcendența se împlinește în trei maniere: prin orientarea în lume, prin iluminarea existenței și prin metafizică. Prima își trage din lume consistența obiectivă repliată pe sine și ajunge la granițe pe care nu le poate depăși. Iluminarea existenței pleacă de la eu - ca Dasein - obiect al psihologiei și prin transcendere, ajunge la eul specific - ca existență. în fine,

în metafizică, a transcende nu este posibil decât prin existență, care, ieșind din **Dasein** revine la sine însăși; ea se înalță în transcendență; ceea ce în limbaj mitic se numește „suflet”, în limbaj filosofic se cheamă „existență”. Este o ființă ce face față întregii ființe a lumii. Ea nu este, dar poate fi și trebuie să fie.

Confirmarea existenței prin gândire reprezintă **iluminarea existenței**. Gândirea iluminantă nu poate niciodată sesiza realitatea existențială, căci ea nu rezidă decât în acțiunea efectivă. Și totuși, ea nu este doar gândire, ci este concepută ca transcendent al existenței, este ea însăși o împlinire a posibilității existențiale și poate sesiza existența posibilă.

Metodele de iluminare a existenței sunt: avansul până la limitele ce marchează vidul, obiectivarea limbajului psihologic, logic și metafizic și, în fine, inventarea unui universal specific. Aceasta din urmă permite construirea unui limbaj în care vibrează o posibilitate existențială și se stabilește o schemă formală a existenței, care este absolut inadecvată și nu are sens decât ca modalitate de interogare a existenței.

Cu ajutorul acestor scheme se poate descrie existența recurgându-se la **categoriile** particulare, opuse celor kantiene. Departate de a fi subordonată regulilor, realitatea existențială este eminentement istorică. Existența nu este ceva rigid, ea se confirmă în timp. Ea nu cunoaște reciprocitate, ci doar comunicare.

Posibilitatea obiectivă contrastează cu posibilitatea alegerii - ca indecizie a viitorului. Necesității **Dasein**-ului îi corespunde timpul care este, clipa, în vreme ce eternul prezent se opune timpului infinit.

Existența nu este obiectivă, măsurabilă, experimentală, aplicabilă universal, ci liberă în izvorul ei.

„Existența este ceea ce nu devine niciodată un obiect, este originea gândirii și acțiunii mele, despre care eu vorbesc

în termeni ce nu semnifică nimic; existența este ceea ce se raportează la sine-însuși și astfel la transcendența sa”.

Ar fi însă o eroare să se creadă că existența ar fi subiectivitate. Ea reprezintă o breșă în cercul ființei format de obiect și de eu. Ea rezidă dincolo de această distincție. Filosofia pune în discuție obiectivitatea și subiectivitatea.

Existența poate fi înțeleasă mai clar prin recursul la trei noțiuni: comunicare, istoricitate și libertate.

Existența se naște din sine, dar nu numai din ea însăși, ci cu ea însăși. Nu poate fi vorba de existență decât în calitate de comunicare conștientă. Prin comunicare suntem. Există mai multe forme de comunicare prin care omul se prezintă în ipostaza de **Dasein**. Comunicarea existențială este un proces de revelare și în același timp de realizare a eului ca sine. Comunicarea este o luptă iubitoare de sine. Comunicarea se mai poate manifesta în comandament și în serviciu (ca fidelitate, bunătate, umilință și responsabilitate), în contractul social care este condiția existenței comunicării, în discuție, când există comprehensiune reciprocă și chiar în viața politică, dacă ea nu devine un element absolut. Ea joacă un rol capital în filosofie Jaspers declara: „Noi nu filosofăm plecând de la solitudine, ci plecând de la comunicare. Punctul nostru de plecare este în gândire și în acțiune, de la om la om, de la individ la individ”.

Existența se află întotdeauna în situație. Prin situație Jaspers înțelege o realitate pentru un subiect preocupat de ea ca **Dasein** și căruia ea îi asigură o limitare sau o latitudine a jocului. Situațiile se modifică sau pot fi răsturnate. Situațiile absolute sunt situațiile limită. Acestea din urmă nu pot fi cunoscutibile; doar prin existență pot fi sesizate: moarte, suferință, luptă, greșală. Doar în situațiile limită se împlinește realizarea oricărei existențe. Existența reală este realitatea istorică. Existența este **istoricitate**.

Istoricitatea este unitatea existenței brute (**Dasein**) și a existenței (**Existenz**), a necesității și libertății, a timpului și

eternității. Acest din urmă caracter al unicității se manifestă în „clipă”: o identitate a temporalității și atemporalității, o aprofundare a clipei reale și a atemporalității.

Existența este libertate. Dar libertatea nu se situează pe terenul determinismului său indeterminismului.

Libertatea existențială nu este obiectivă, nu este nici demonstrabilă și nici refutabilă. Nu se identifică nici cu știința, nici cu liberul arbitru, nici cu legea. Dar nici nu poate exista fără toate acestea. Fiind identică cu existența, libertatea este inconceptibilă. Fapt pentru care apare ca ansamblu contradictoriu între liberul arbitru și necesitate. Pot pentru că trebuie. Liber în alegerea mea, pentru că ea mă obligă, acționez și suport consecințele. Datorită faptului că sunt liber, eu mă declar vinovat. Dar greșeala nu este extrinsecă libertății. Ea se află în interiorul libertății mele și prin faptul că sunt liber.

Prin decizia de a exista, adică prin mine însumi, eu cad în greșeală. Această greșeală sfărâmă orice autojustificare a existenței în devenire. Această greșeală originară este fundamentul tuturor celorlalte. Ea este inevitabilă ca și existența însăși.

## 5. Existență și mister

Ca și Jaspers, filosoful francez **Gabriel Marcel** aparține celui de-al doilea eșalon al filosofilor existenței ce au drept caracteristică acceptarea transcendenței și îndepărtarea de ontologia în sensul propriu, clasic al termenului. Principalele sale lucrări **Jurnal Metafizic** (1914-1917), **A fi și a avea** (1918-1933), **Misterul ființei** (1951), **Omul problematic** (1955), **Pentru o înțelepciune tragică** (1966).

Dintre toți gânditorii existențialiști, Marcel este cel mai aproape de Kirkegaard, pe care nu l-a citit decât mult mai târziu, când își fixase deja liniamentele propriei filosofii.

Eliberându-se de „tirania” idealismului, Marcel s-a simțit tentat să elaboreze o „filosofie concretă”. După care s-a convertit la catolicism.

Ființa obiectivă și existența aparțin, potrivit lui Marcel, unor dimensiuni ale ființei, radical diferite. Ne putem da seama de aceasta prin datul fundamental care este **încarnarea**. Nu pot fi desemnate raporturi între corpul meu și eu însumi, nici în termeni de a fi, nici de a avea. Chestiunea încarnării l-a condus pe Marcel să distingă clar între **problemă și mister**. O problemă privește ceva ce se află în întregime în fața mea, ce pot privi ca spectator obiectiv. Misterul, din contră, este „ceva în care eu sunt **angajat**”, nu poate exista, în esență, în afara mea.

Doar misterele sunt importante pentru filosofie, care trebuie să fie trans-obiectivă, personală, dramatică și chiar tragică. Posibilitatea sinuciderii este un punct de plecare al oricărei veritabile metafizici. Această metafizică nu trebuie să fie rațională, dar nici mai puțin intuitivă. Este o **reflecție secundă**. Marcel n-a elaborat în totalitate o astfel de metafizică, dar i-a schițat însă metoda.

Aceasta trebuie să dea răspuns la exigența fundamentală a ontologiei: trebuie să ai ființă; trebuie să ai ceva ce nu poate fi rezolvat prin analiză, întrucâtva cum psihologia „interpretează” fenomenele psihice. Realitatea misterioasă „eu sunt” (nu „cogito ergo sum”) ne asigură că avem ființă. Astfel se depășește opoziția dintre obiect și subiect, dintre realism și idealism. Realitatea umană se dezvăluie ca realitatea unui **homo viator**, a unei ființe care **devine** mereu. Orice filosofie ce pretinde că explică omul printr-un sistem este inaptă de a-l înțelege. Realitatea raporturilor umane corespunde judecăților persoanei a doua (**Tu**): aceste raporturi neobiective ale unui Tu sunt creatoare. Eu mă creez prin ele și-l ajut pe celălalt să-și câștige libertatea. În centrul acestor raporturi se află **fidelitatea**, omul fidel creându-se pe sine în libertate, ce apare ca o încarnare a unei realități superioare. Speranța este însă fundamentală, într-o

măsură mai mare decât fidelitatea. Fidelitatea se întemeiază pe speranță. Aceasta din urmă are o deschidere ontologică. Ea indică faptul că victoria morții în lume nu este decât aparență, nefiind datul suprem. Prin doctrina speranței, cea mai consistentă parte a doctrinei lui Marcel, acesta se îndepărtează radical de Heidegger, Jaspers și Sartre.

## 6. Ființa și Neantul. Existențialismul ateu

**Jean Paul Sartre** a dobândit o uriașă notorietate în primii ani postbelici grație atât lucrărilor sale, dintre care amintim rezumatul doctrinei lui filosofice **Existențialismul este umanism** (1946) cât și romanelor, pieselor de teatru și eseurilor prin care s-a impus în viața literară franceză. Principala sa lucrare, voluminoasă, dificilă și în anumite părți chiar obscură, este **Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică** (1943).

Am putea spune că Sartre a fost singurul filosof ce a profestat fățiș existențialismul. Sistemul său filosofic este construit cu o logică riguroasă, într-un sens raționalist cvasi-apriorist. Chiar dacă aparent filosofia sartriană îmbracă forma unei antropologii, aceasta se sprijină pe o ontologie constând în aplicarea logică a principiilor ontologice omului și problemelor sale. Această filosofie reprezintă o expresie a disperării, a omului fără speranță, fără credință, fără legături cu semenii, fără scop în viață.

Sartre se apropie în chip manifest de Heidegger și, evident, ca toți filosofi existenței, se dovedește un discipol al lui Kirkegaard, dar el dă o interpretare diametral opusă problemelor existenței care la gânditorul danez luaseră o turnură religioasă. La Sartre găsim, de asemenea, influențe filosofice datorate lui Nietzsche, Hegel, Husserl.

Sistemul ontologic sartrian pleacă de la analiza ființei. Tot ceea ce este actual, este în act. Se poate spune despre

ființă că este, că este în sine, că este ceea ce este. Existența precede esența. Întrucât existența este în sine, Sartre preferă să opereze cu conceptul de „în sine” care desemnează ceea ce este doar, nefiind nici afirmație, nici negație. Ființa nu are nici o relație cu alte ființări, este în afara temporalității. Devenirea în sine, chiar dacă nu poate fi negată, rămâne, paradoxal, ceva rigid, imobil.

În afara acestui „în sine”, supus propriilor sale legi, există un alt tip de existență, specific umană, exprimată prin conceptul ființei „pentru sine”. Dar cum tot ceea ce există, există în sine logic, acest tip de ființă este nonființă și poate fi concepută ca **neant**. Pentru Sartre **neantul nu există**, nu se poate spune că el se neantizează. Doar ființa se poate neantiza. Omul, ființa pentru sine, aspiră spre neant. Neantul aparține lumii omului. Analiza ființei pentru sine arată că omul poartă, trebuie să poarte neantul în sine, fiind o sursă a neantului. Nu trebuie înțeles că omul ar fi neant în totalitate. Omul există și în sine, prin corpul său, prin eul și habitudinile sale. Dar ceea ce este **specific** uman rezidă în neant. Ființa pentru sine se caracterizează prin trei **ek-staze**: o tendință spre neant, spre celălalt și spre ființă.

Prima ek-stază este cea a conștiinței și libertății. Nu este vorba de o conștiință reflexivă, ci de conștiința ce însoțește orice cunoaștere. Această conștiință nu are nici conținut și nici esență; este existență pură, este o **decompresie** a ființei, o sciziune a ființei în sine. Se poate astfel observa neantizarea conștiinței sinelui. Interogația tipică omului este întemeiată pe neantizare, căci pentru a întreba, a cerceta, trebuie să neantizezi ființa. Nu poți pune ceva în discuție fără a neantiza.

Neantul ființei pentru sine apare cel mai clar în libertate. Dacă omul ar fi determinat de trecutul său, el n-ar mai putea alege. Or, el alege, ceea ce înseamnă că neantizează trecutul. El aspiră cu necesitate către ceva ce nu există. Nu se poate înțelege libertatea ca fiind o proprietate pentru sine. Este identică cu sine însăși.

Rezultă deci că esența omului este libertatea.

Libertatea se dezvăluie în angoasă. Aceasta este o conștientizare de către om a ființei sale proprii care se creează ca neant, adică în calitate de libertate. Omul fuge de angoasă, încercând să scape nu numai de libertate, adică de viitor, ci și de trecut. Dar omul nu se poate elibera de angoasă, deoarece el este însăși angoasa sa.

A doua ek-stază a ființei pentru sine este ființa pentru altul. Nu este nevoie de a proba existența altuia. În cazul ființei pentru sine, celălalt apare mai întâi ca **privire**. Noi organizăm lucrurile din jur ca și cum ne-am afla în centrul lor. Ele sunt obiectele **noastre**. Ca atare, nu poate fi vorba de raport fundamental între ființele pentru sine. Fiecare dintre ele caută să le obiectiveze pe celelalte în ceea ce privește libertatea, să le posede ca obiecte și să le ia în stăpânire libertatea. Identificarea sinelui cu altul este însă sortită eșecului, o absurditate. Nu există posibilitate în sine. Singura sursă a posibilului este în ființa pentru sine, căci posibilul nu **este**. Valoarea nu reprezintă de asemenea nimic, este doar o modalitate a neantului. Fundamentul oricărei valori este libertatea ființei pentru sine, ce se alege pe sine și valorile sale. Deviza lui Sartre ar fi: „Alege-te pe tine însuși!”. Omul este, deci, **condamnat să fie liber**.

Existențialismul, așa cum îl arată numele, își propune să explice existența omului, ajungând însă la o teorie a non existenței. Consecința etică a acestui discurs: negarea valorii legilor obiective, afirmarea absurdității absolute a vieții omului.

## FILOSOFIA PERSOANEI

### PERSONALISMUL

Potrivit etimologiei tradiționale, termenul de „persoană” provine din latină **persona**, derivând din verbul *personare* (a răsună) și desemnează masca de teatru, echipată cu un dispozitiv special pentru a servi de portavoce. Această etimologie este atribuită lui Boetius (un filosof din secolul al VI-lea).

**Persona** care era o mască de scenă a devenit treptat purtătorul de mască, actorul, apoi personajul interpretat de actor, rolul. Din universul teatral s-a ajuns astfel la rolul social, jucat de personajul social.

Noțiunea metafizică de persoană sau noțiunea de persoană ontologică are o ascendență neoplatoniciană. Filosoful antic grec Porfiro este cel care a conceput ideea unei „singularități substanțiale”, denumită într-un cuvânt ipostază. Filosofii creștini au echivalat termenul de persoană cu cel de ipostază și astfel **persona**, care inițial nu avea nimic metafizic într-însa, a intrat în vocabularul ontologiei și a ajuns să desemneze principiul ultim al individuării; o cunoaștere a ceea ce ne singularizează pe fiecare dintre noi nu în chip **accidental** (calități de ordin fizic, poziția în lume), ci **substanțial** (ca act de a exista, ca poziție a ființei). Ideea unei personalizări ca acțiune a sinelui, ca poziție de sine în ființa însăși deschide perspectiva ca persoana să fie asociată libertății de poziționare, autopoziționării, creării sinelui prin sine.

Expresia ultimă a acestei „descoperiri a subiectivității” care, potrivit opiniei lui M. Merleau-Ponty, s-a derulat și s-a aprofundat de-a lungul ultimelor trei secole de la Montaigne la Kirkegaard, filosofii persoanei nu au cunoscut un grad semnificativ de sistematizare decât în secolul al XX-lea, sub dubla presiune a unui „impersonalism filosofic”, născut din multiple influențe conjugate și dintr-o depersonalizare de fapt a raporturilor interumane în societatea modernă.

## 1. Avatarurile personalismului

Învederând o mare diversitate, prin sursele lor doctrinale, prin stilurile de filosofare, dar având în comun propensiunea pentru salvagardarea originalității ireductibile a fiecărei conștiințe angajate într-o aventură existențială în spațiu și timp, construcțiile teoretice ce se revendică din câmpul de iradiere ideatică al personalismului și-au făcut intrarea în arena filosofi ei, exercitând o hegemonie intelectuală la sfârșitul primei jumătăți a veacului trecut. Personalismul - contrapus sistemelor de inspirație structuralistă, neopozitivistă sau colectivistă - a suferit ulterior un proces de estompare și fuziune cu alte curente de gândire pe care le-a fertilizat. **Merleau-Ponty** avea să remarce: „Odată introdusă în filosofie, ideea subiectivului nu se mai lasă ignorată. Subiectivitatea este una dintre ideile la care nu se mai revine chiar dacă sau, mai ales dacă, acestea sunt depășite”.

În investigarea surselor personalismului, cercetătorul trebuie să procedeze cu prudență pentru a evita o iluzie retrospectivă. Apariția unei categorii mentale este întotdeauna un fenomen complex, localizabil sau în măsură de a fi fixat în timp, dar care comportă nenumărate ambiguități. În lumea greco-romană s-a operat prima dată glisarea de la mască spre

personajul reprezentat, apoi de la rol la actor, de la funcția scenică la jocul social făcut de individ. Era astfel vorba de o evocare, obscură, printr-un nume comun, a unei serii nedefinite de perspective individuale, a căror universalitate și unitate avea să se impună progresiv conștiinței filosofice occidentale.

A fost nevoie, așa cum avea să remarce **M. Nédoncelle**, de o multitudine de „pulsiiuni personaliste”, recognoscibile ca atare în istorie. Speculațiile creștine asupra Sfintei Treimi - o natură divină în trei ipostaze -, asupra Incarnării - o persoană asumându-și o natură duală, divină și umană -, asupra destinului și imortalității personale a fiecărui om au contribuit la îmbogățirea conținutului noțiunii de care ne ocupăm. Faimoasa formulă a lui Boetius, ajunsă un veritabil laitmotiv al Evului Mediu - **rationalis naturae individua substantia** - sublinia singura individualitate admisă; această formulă a împins reflecția filosofică spre o concepție monadică a persoanei, concepție ce va afecta pe termen lung reprezentarea personalistă. Odată cu Renașterea, descoperirea subiectivității reprezintă un pas înainte în direcția subiectivismului individualist și a raționalității. Merleau-Ponty enumera diversitatea acestor curente și precizează unitatea lor, dată de prezența sinelui în sine, cu incommensurabila sa valoare. La Montaigne și Pascal este vorba de un eu diferit, respingând alteritatea, invidiat sau urât de altul. Eul lui Descartes (a cărui natură este de a gândi în sens îngust dar care gândește și într-un sens larg), ca și „trestia gânditoare” a lui Pascal, depășesc astfel universul ce le ucide. Există apoi seria filosofilor „subiectivi” englezi și eul lui Rousseau, inocent și vinovat deopotrivă. Mai trebuie amintită în această ordine de idei, influența lui Kant, nu numai în ceea ce privește dimensiunea primordială a subiectului transcedental, ci și în ceea ce privește faptul naturii înseși a scopului în sine

pe care-l recunoaște în persoană, și care nu trebuie niciodată considerată un mijloc. Ordinea persoanelor este un „regn al scopurilor”. Trecând prin Mâine de Biran și Kirkegaard - ce credita subiectul ca fiind afirmarea ireductibilă a libertății - s-a ajuns la viziunea codificată de Merleau-Ponty în formula „ființa-subiect este poate forma absolută a ființei”.

Istoria personalismului nu-i poate uita pe **Charles Renouvier** - pentru care personalitatea este „categoria categoriilor” ce le unifică pe toate celelalte și le posedă pe toate - și pe **William Stern** - care a insistat asupra unității originale și a valorii ființei personale „centru într-o lume axiologică”.

Personalismul a înregistrat un puseu semnificativ începând cu anii '20 ai veacului trecut. Ca orientare filosofică articulată, personalismul s-a afirmat în special în Franța (chiar dacă inițial adepții săi au fost influențați puternic de efervescența produsă în Germania de idei asemănătoare) prin **Em. Mounier, Jacques Maritain, Denis de Rougemont, Alexandre Marc, Arnaud Dandieu, Robert Aron, Nicolai Berdiaev, P.L. Landsberg**, grupați în jurul revistelor *Ordre Nouveau* și *Esprit*. Dar în afară de francezi, și alți gânditori europeni iau ca punct de plecare al demersului lor filosofic, interesul față de persoana umană: **Romano Guardini**, teolog de expresie germană, **Karl Bartfa, Max Scheler**, italianul **Luigi Sturzo** și nu în ultimul rând românul **C. Rădulescu-Motru**, autorul lucrării **Personalismul energetic**.

Personalismul a reprezentat o reacție contra unui climat filosofic cotropit de senzualism, asociaționism, atomism psihologic, organicism, neopozitivism, care toate căutau să reducă subiectul la o condiție precară și estompată, în planul unei existențe obiectivate, masificate, tehnicizate.

Față de sistemele de idei având îndărătul lor interese politice, economice și sociale, apărute de societățile așa-zis

„burgheze”, ce se prezintă emanații ale unor forțe revoluționare sau reacționare atașate noțiunilor de clasă, rasă, stat, gânditorii personalişti își revendică drept axă de ordonare a reflecțiilor lor **identitatea persoanei** - care nu poate fi redusă la individul atomizat conform unei paradigme tributare emergenței agregatelor umane amorfe și universului hiperreificat al tehnicii mașiniste.

Începutul și sfârșitul oricărei doctrine personaliste este persoana, omul liber și responsabil, conștient de destinul său, omul real, carnal, cu spirit, suflet și inteligență. Omul implicat în relațiile cu semenii săi, purtătorul unui mesaj, în căutarea împlinirii vocației sale, mânat înainte, pe calea vieții, de o tensiune creatoare, de rigoare și responsabilitate morală.

Vorbind despre caracterul pluralist al personalismului Em. Mounier sublinia: „Personalismul nu este pentru noi decât un cuvânt cu o semnificație, o desemnare, o definiție colectivă comodă pentru doctrine diverse dar care, în situația în care ne aflăm, pot fi de acord asupra riscurilor elementare fizice sau metafizice ale unei noi civilizații. Personalismul, deci, nu anunță constituirea unei școli sau deschiderea unei biserici, invenția unui sistem închis. Dovedește o convergență de voințe și se pune în serviciul acestora, fără a le influența negativ diversitatea, pentru a căuta mijloacele de influențare eficientă asupra istoriei.”

## 2. Între fenomenologie și personalism

**Max Scheler** (1873-1928) poate fi revendicat de personalism, deși el trece drept al doilea mare fondator al filosofiei fenomenologice, alături de Husserl. Aplicând metodele fenomenologiei unor domenii precum axiologia, antropologia, regândind noțiuni ca sentiment și resentiment, pocăință, pudoare, simpatie, el recunoaște valoarea nu numai

persoanelor singulare, ci și celor comune, indiferent că este vorba de națiune sau totalitate culturală. Problema persoanei ocupă poziția centrală în sistemul lui Scheler. Persoana nu se identifică nici cu sufletul, nici cu eul. Nu toți oamenii sunt persoane în adevăratul sens al cuvântului. Noțiunea de persoană cuprinde uzul deplin al reflecției, maturitatea și puterea de a opta. Persoana nu se identifică deci cu substanța sufletului, nu este psihică și nu are nici o legătură cu problema psihofizică ori cu caracterul, sănătatea sau insanitatea sufletului. Ea nu este nici substanță, nici obiect. Persoana este mai curând „substanța unitară a actelor pe care o ființă le împlinește”. Dar ea nu este doar un simplu punct de plecare al acestor acte. Persoana se prezintă mai curând ca fiind inserată în întregime în fiecare act, se schimbă în funcție de acesta, fără ca ființa sa să fie absorbită de nici un act. Și cum sfera tuturor actelor este spiritul, persoana este, în esență, spirituală. Prin **spirit**, Scheler nu înțelege inteligența și facultatea de a opta. Actele ce determină spiritul nu sunt funcții ale eului; ele sunt psihice; ele sunt împlinite în măsura în care funcțiile psihice sunt îndeplinite. Actul ideatiei, respectiv facultatea de a disocia existența de esență constituie trăsătura distinctivă fundamentală a spiritului omenesc. Spiritul este, prin urmare, obiectivitate.

Persoana este totalmente **individuală**: orice om, în măsura în care este o persoană, este o ființă și o valoare cu caracter de unicatate. Individualul se opune aici generalului. Persoana este și autonomă în dublu sens: în conceperea personală a binelui și răului, pe de o parte, și prin actul personal de voință a ceea ce este dat ca bine sau rău, pe de altă parte.

Persoana este corporală, dar fără un raport de dependență față de corp; dominația asupra corpului este, din contră, una dintre condițiile de existență ale persoanei.

În fine, persoana nu este niciodată „parte” a lumii, ci corelativă acesteia; oricărei persoane îi corespunde o lume, un microcosmos, și fiecărei lumi o persoană.

Persoana se divide într-o persoană izolată, singulară și într-alta plurală, comună. În fiecare persoană sălășluiește o ființă individuală și o alta făcând parte dintr-o comunitate. Scheler distinge patru tipuri de unități sociale:

1. unitate prin **contagiune** și prin imitație involuntară(masa);

2. unitate **prin viețuire cu sau viețuire după**, ce favorizează un fel de comprehensiune între membrii comunității;

3. unitate **artificială** sau orice relație ce se stabilește între indivizi prin intermediul unor acte conștiente(societatea; nu există societate fără comunitate);

4. unitatea persoanelor izolate autonome într-o **persoană plurală**, autonomă, spirituală, individuală.

Aceasta din urmă se întemeiază pe o unitate de esență în raport cu o valoare determinată. Nu există decât două feluri de persoane plurale pure: biserica (valoarea sacrului) și națiunea sau sfera culturii (valori culturale ale spiritului colectiv).

### 3. Personalismul - ca umanism integral

**Jacques Maritain** (1882-1973) este la rândul său o altă figură emblematică a personalismului în varianta sa creștină. Itinerariul său spiritual a trecut de la protestantism la catolicism, de la Bergson la neotomism, pentru ca în amurgul vieții să-și împlinească vocația contemplației și retragerii monastice.

Opera sa este vastă și îi relevă aspirația spre plenitudine și cuprinderea adevărului: **Reflecții asupra**

**inteligenței și vieții proprii, Primatul spiritualului, A distinge pentru a uni sau gradele cunoașterii, Umanismul integral, Elemente de filosofie, Problema conștiinței, Știință și înțelepciune, Religie și cultură.**

Maritain a afirmat dintru început primatul spiritualului și a fost adeptul unui umanism integral. El susține că planul lumesc-trecător și planul spiritual sunt net distincte unul de celălalt, dar ele nu pot fi separate. A face abstracție de creștinism, a pune de o parte pe Dumnezeu și pe Cristos atunci când avem în vedere lucrurile acestei lumi înseamnă a accepta propria noastră scindare în două părți. „Creștinul - spunea Maritain - nu-și dăruiește sufletul lumii acesteia. Dar, el trebuie să se implice în lume, trebuie să comunice cu lumea, trebuie să existe în lume și în ceea ce are mai profund lumea; nu spun aceasta doar pentru a aduce mărturie Domnului și vieții eterne, ci pentru ca astfel să-și facă în mod creștin rostul de om în această lume și pentru a face ca viața trecătoare a lumii să înainteze spre țărmurile Domnului”.

Maritain consideră deci că adevăratul creștin nu poate fi indiferent față de lume și nu se poate complăce să accepte ca sistemul tradițional și liberalismul „burghez” să confunde demnitatea veritabilă a persoanei cu iluzoria divinizare a unui individ abstract care își este suficient sieși și nu mai are nevoie de alții.

O filosofie creștină are datoria de a lucra la înnoirea structurilor societății, intervenind în rânduiala omenească fără gânduri ascunse de apostolat religios și prozelitism silnic. O astfel de filosofie după părerea sa „obligă, pentru că ea începe de la principii foarte profunde, o revoluție mai profundă decât tot ceea ce literatura revoluționară numește astfel”.

Maritain a fost profund marcat de experiențele totalitare - fascistă și comunistă - care au făcut să prevaleze asupra persoanei umane mistica nivelatoare și traumatizantă a

colectivismului. El a înregistrat cu amărăciune eșecul unor forme abstracte de umanism, considerând ca salutar doar un umanism integral pe baze creștine. Maritain considera că acest umanism integral trebuie să se instituie iară apel la violență, fiind esențialmente spiritual: „în orice caz, ruptura dintre ordinea creștină și dezordinea stabilită, nu privește numai trebuirile economice sau politice, ci întreg ansamblul culturii relațiile spiritualului cu temporalul, însăși concepția că omul trebuie pus în operă aici, jos (pe pământ) și la ora de față a istoriei omenirii. Această ruptură nu privește doar starea exterioară și vizibilă a vieții umane; ea privește deopotrivă și în primul rând principiile spirituale ale acestei stări. Ea trebuie să se manifeste și exterior, în ordinea vizibilă și tangibilă, dar condiția ineluctabilă este ca ea să evolueze în primul rând în inteligența și în inimile celor care vor să fie ajutoarele Domnului în istorie și ca ei să-i înțeleagă adâncă însemnătate”.

Manifestând o sensibilitate aparte față de dimensiunea comunitară a vieții personale, întemeietorul și animatorul grupului de la **Esprit**, **Em. Mounier** (1905-1950) a încercat să concilieze, în cadrul unei concepții bazate pe studiul atent al aspectelor psihologice, sociale și politice ale relațiilor umane, convingerile creștine și anumite idealuri socialiste. Personalismul lui Mounier se detașează pregnant de individualism, întrucât acordă spiritului comunitar, comunității existențiale în colectivitate și în cosmos un loc privilegiat. Programul său are ca teză o revoluție prin care individul să fie pentru societate și societatea pentru om.

Un alt reprezentant de marcă al personalismului francez, **Maurice Nédoncelle** (1905-1976), a propus o meditație personală asupra creștinismului sub influența lui Newman și a temelor inspirate de ideea centrală a reciprocității conștiințelor. Raportul de iubire dintre conștiințe

dezvăluie de fapt natura persoanei. Celălalt nu mai este o limită, ci o sursă, astfel încât „eu nu mai poate fi conceput fără tu”. Sensul acestui eu ideal este cel care însoțește procesul de metamorfozare a conștiinței umane. Pe această cale, omul dobândește originalitatea și libertatea. Dar apariția persoanelor nu este în raport de proporționalitate nici cu resursele naturale, nici cu acțiunile altor subiecți. El lasă loc perspectivei unei transcendențe divine care doar ea ar putea fi personală sau suprapersonală, o reapropriere în fond a teologiei creștine a Sfintei Treimi.

Alături de aceste tentative și căutări în sânul personalismului - ca sistem coerent și explicit de gândire - se cuvine a mai fi amintită afinitatea lui Jaspers pentru o atare problematică atunci când se referă la libertatea existențială sau propensiunea lui **Raymond Ruyer** pentru un primat al valorilor în edificarea umanului.

**Vladimir Jankélévitch** a subliniat la rândul lui, cu o forță inegalabilă, unicitatea fiecărei conștiințe în infinitul spațiului și timpului, la incidența clipelor trăite cu adevărurile eterne.

**Francis Jacques** a căutat să reînnoiască filosofia persoanei utilizând resursele unei analize logice riguroase în vreme ce Georges Bastide, Gaston Berger, Jean Lacroix au contribuit, fiecare dintre ei, la iluminarea diverselor fațete ale personalismului, o filosofie a cărei diversitate atestă și exprimă conștiința unei epoci.

## BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. **Pierre Auregan, Guy Palayret**, *Zece etape ale gândirii occidentale*, Editura Antet, Oradea, 1998.
2. **Lucian Blaga**, *Despre conștiința filosofică în Opere* vol. 8, Editura Minerva, București, 1983.
3. **J. M. Bochenski**, *La philosophie contemporaine en Europe*, Payot, Paris, 1967.
4. **Yves Cattin**, *Înțelegerea filosofiei*, Institutul European, Iași, 2000.
5. **Georges Gusdorf**, *Mit și metafizică. Introducere în filosofie*, Editura Amarcord, Timișoara, 1996.
6. **Veronica Iliescu, Adrian Paul Iliescu**, *Rățiunea în epoca clasică*, Editura Punct, București, 2001.
7. **Peter K. McInerney**, *Introducere în filosofie*, Editura Lider, București.
8. **Karl Jaspers**, *Introduction à la philosophie*, Pion, Paris, 1998.
9. **Vasile Macoviciuc**, *Inițiere în filosofia contemporană*, Editura Economică, București, 2000.
10. **Mifaa Milca**, *Geneza teoriei elitelor. Provocarea neomachiavellienilor*, Editura Economică, București, 2001.
11. **Valentin Mureșan**, *Ce este filosofia. O introducere elementară*, Editura Punct, București, 2000.
12. **Valentin Mureșan**, *Despre adevăr* (culegere de texte), Editura Punct, București, 2000.
13. **Valentin Mureșan**, *Axiologie și moralitate* (culegere de texte), Editura Punct, București, 2001.
14. **Ilie Pârvu**, *Cum se interpretează operele filosofice*, Editura Punct, București, 2001.

15. **Jean Piaget**, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, Editura Științifică, București, 1970.

16. **Jacqueline Russ** (coordonator), *Istoria filosofiei*, 3 voi. (voi. 1 - *Gândirile fondatoare*; vol. 2 - *Inventarea lumii moderne*; vol. 3 - *Triumful rațiunii*), Univers enciclopedic, București, 2000.